

# תוספת ברכה

יכיל חדושים ובאורים, במקרא ובתלמוד, בהלכה ואגדה,  
נוסף על אלה שבאו בספרי הקודמים.

מסודר על סדר פרשיות התורה

ונלוה לזה ספר,

גשמי ברכה באורים על חמש מגילות

מאתי ברוך הלוי עפשטיין, מפינסק.

מחבר ספרי: תורה תמימה, מקור ברוך לירושלמי, מקור ברוך (זכרונות).  
נחל דמעה, שפת לנאמנים, גשמי ברכה ומלואים לס' אותיות מחכימות.

באמ"ו הגאון מהרי"מ עפשטיין ז"ל, אב"ד דנאווהרדק,  
מחבר ספרי ערוך השלחן.

## בראשית

מהדורה ראשונה, פינסק, תרצ"ז

ספר תוספת ברכה  
על פרשיות התורה  
וספר גשמי ברכה  
באורים על חמש המגילות

## דברים אחדים להוצאת הספר.

במשך השנים לאחר שנדפסו ממני ספרי תורה המיטה ומקור ברוך **ועד** (כפי הרישום על שער הספר) נחוספו לי חידושים ובאורים במקרא ובתלמוד ומדרשים וספרותם (ובתוכם מדרשי סליאה). ויען כי, כמו לכל אדם, צר לי מאד כאברך עמלי ויגיעי, יגיעת בשך ורוח, החלטתי להדפיסם. ובעזרת ה' ע"י אחי ומרחמי באמריקה המלאה חסר הוצאתי לאור את הספר הזה.

וצרפתי להספר מפתח ספרותי גדול. אשר ענינו להיות מראה מקום להבאורים. חידושים וזהערות במקרא. במשנה ובתלמודים בבלי וירושלמי ומדרשים, ובנוסחאות חתומות והפירוטים וברכות שונות הבאים בספר זה, מסודר בסדר נמרץ. ויודעם בסוף ספר דברים.

וקראתי לספר זה בשם „תוספת ברכת“, כי אחרי מקור הברכה בספרי תורה המיטה ומקור ברוך, יבא זה לתוספת ברכה. —

ולוא תהי לי הוצאת הספר הזה לקצת נוחם למרידות החיים שלי ולמשיבת נפש לרוחי הבהה בכל ימי חיי הבלי, אשר בצדק אוכל לאמר לולא תורתך שעשעי וגו', — צדיק ה' בכל דרכיו.

**ברוך הלוי עפשטיין, מפינסק.**

פינסק, כסלו, תרצ"ו.

וספרים, דברי חידוד, הברקה וחידוש — מעין פרפראות לחכמה. בספר זה זורעים פרפראות וחידושים מסוג זה למכביר.  
אף העביר תחת שם הברקת גם את האמיתות והמקובלות — של עצמו, בספרנו זה. לא אחת חזר מקביעותיו, פירושו והנחותיו שב"תורה תמימה".  
ב"ברקת תהיה" — קיים תמיד ובנפשו, לא נשא פני גדול דוגל ואף במה שנוגע לשטחי יצירתו.

הירושלמי והרמב"ם — בספרנו, כמו ביותר ספריו מובלט הנטיה להסתמך על הירושלמי. בתלמודא דבני מערבא שם מעניין ואף חיבר פירוש לו. חביב היה עליו התלמוד ירושלמי והוא מצהיר: "ולפי דרכנו לבקר המקור שבבבלי על זה שבירושלמי, ואשר שבירושלמי — על הבריות, ספרי, ספרא, תוספתא ומכילתא וכו' (בהקדמתו לתורה תמימה)". ולכן, יותר מאשר מן המצוי והרגיל, דבריו וחידושי מוסדים על הירושלמי, חקר, תיקן ואיזן ודלה מים חיים מבאר חפרוה האי תנא ירושלמי. בדומה לכך, אינו זו ממשנת המורה, רבן ומאורן של ישראל, הרמב"ם ובכל מקרה של חלוקידעות, השנה ופולגותא מצדד ומתפלג בזכותו ועומד לימנו, מסביר ומוכיח שמשא אמת ותורתו אמת.

..

תולדה — הרק המחבר נולד בשנת תר"ך לאביו הגאון רבי יחיאל מיכל הלוי עפשטיין בעל ספר "ערוך השולחן". רבה של גובהרדוק, אחה מגדולי הדור ופוסק מובהק, את רוב תורתו קיבל מאביו הדגול שממנו הוא ירש את כושר הסדרות ומדרדו הגאון הנצי"ב ראש ישיבת וולוז'ין. הוא אף הושפע מחותנו רבה של פינסק, רבי אלעזר משה הלוי הורביץ. משחר טל ילדותו לן באהלה של תורה, תנין ישיבת וולוז'ין והוסמך להוראה ע"י הנצי"ב, הגר"ר סולוביצקי, רבה של בריסק ורבי רפאל שפירא, רבה של וולוז'ין.

עוד בצעירותו יצא לו שם של עלוי ובעל זכרות בלתי שכיח, הוא אף השתלם בלימודי חול ובמדעים. עסק בחכמת ישראל ובידיעת הלשון העברית. מעדו לא רצה להשתמש בתנא של תורה וסרס לקבל משורות רבניות מכובדות שהוצעו לו. העדיף ליהנות מיגיע כפיו והתפרנס מפנקסות, כרואה חשבון ומנהל בנק, את תורתו עשה קבע ומלאכתו ארעי, שקדן ומתמיד מטבעו, הרק וספרא רבה, זכה להפיק מעינותיו חוצה ומוניטין יצאו לו לספריו הרבים: "תורה תמימה", "מקור ברוך" — על הירושלמי ו"מקור ברוך" — זכרונות — אוצר בלום של תורה דעת, שלא יסולא בפז. "תוספת ברכה", "גשמי ברכה" על חמש מגילות ו"ברוך שאמר" על התפילות ועוד.

נתקיים בו וי, תורתו יהיה יומם וליילה ועד זקנתו ושיבה לא מש מהאלהת של תורה ובה מצא נחם ופיצוי על תלאותיו בחייו, כעדות עצמו בהקדמתו לספרנו זה: "ולו תהי' לי הוצאת הספר הזה לקצת נוחם למיריות החיים שלי ולמשכית נפש לרחמי הבהה בכל ימי חיי הבל, אשר בצדק אוכל לומר: לולא תורתך שעשעתי וגו' — צידק ד' בכל דכדיי". ואכן הצדיק עליו את הדין ואחרי הגיעו לגבורות ראה בעיני עמו ונפטר בימי השואה בקרלין תש"ב. זכור לברכה בקרב ישראל.

התוצאה לאור

## פרשת בראשית

### בראשית (א' א')

(מעין חקירת קלה מתי נברא העולם)

גרסינן במס' סנהדרין (צ"א א') שית אלפי שנין הוי עלמא אחד חריב, ותרש"י, לבד ששת אלפים שנה אלה יהיה עוד אלף שביעי חריב ושם, עכ"ל, ומתבאר שם בגמרא, דענין האלף השביעי החרב הוא כנגד שנת השמיטה, שמשמטת אחת לשבע שנים (כמבאר בפרשת בהר סיני), וכך העולם משמט אלף שנים לשבעת אלפים שנה.

ויחס שמיטת שנות עולם לשנות שמיטה, אפשר לפרש, משני שטעם השמיטה לשבע שנים הוא כנגד השביטה ממלאכה ביום השביעי מבריאת עולם (יום השבת), ואם כן, שמיטת האלף השביעי בעקרה הוא כנגד יום השביעי ממעשה בראשית, וידוע, דיומו של הקבי"ה אלף שנים כמש"כ כי אלף שנים בעיניך כיום אתמול (תהלים צ' ד'), ולכן ישמט העולם לאלף השביעי.

ואמנם כל ענין שמיטת האלף השביעי, כפי המתבאר מלשון וחד חריב, (כפי שיתבאר עוד) הוא שלשלת ארוכה בלא סוף מאז נברא העולם בפעם הראשונה, ומן אז תקופה חוזרת לקיום העולם במשך ששת אלפים שנה, ולחורבנה אחרי כן למשך אלף שנים, ולהבנותה מחדש למשך ששת אלפים שנה, ועוד הפעם לחורבנה למשך אלף שנים, וכן להלאה על הסדר, ששת אלפים קיום ואלף אחד חרב, כמין גלגל החזור, וע"ע במאמר הבא, וקרוב לוודאי, כי אל זה כינוי במדרש רבה פרשה זו על הפסוק ויהי ערב ויהי בקר, הקבי"ה בונה עולמות ומחריבן, בונה ומחריבן.

ולפי זה כונת הלשון בגמרא, שהבאנו, שית אלפי שנין הוי עלמא אחד חריב, הוא — שכל ששת אלפי שנים לאחר חורבן האלף השביעי מתחדש העולם, ואל אלהים ידוע, באות תקופה מן ששת אלפים אנו עומדים היום. ובאמת כך מדויק ומסתבר מאור הלשון בגמרא, וחד חריב, שהוא כגלגל החזור, כמו שאמרנו, ששת אלפים קיום ואלף אחד חרב, ושוב ששת אלפים בנין ואלף חרב, וכן להלאה תקופות חוזרות בסדר זה, משום דאם

לא כן, הלא לא שידך הלשון, וחד חריב, כיון דלאחר ששת אלפים שנות קיים יהי חורבן נצחי, ולא שידך. וחד. אך ה' לו לומר — ואחריהם חורבן, וגם מצד אחר קשה לפרש ענין שית אלפי שנים חוי עלמא שאח"כ יבא חורבן נצחי, כי הן אנו מונין היום שנות קיים העולם כמעט חמשת אלפים ושבע מאות שנה, ונשאר עוד לקץ הקיום כשלש מאות שנה, והנה, לוא נחשב כי היום ומחר תבא גאולתנו הנצחית, היתכן כי כנגד אלפי שנות גלותנו ניצטמצם זמן הענקת גאולתנו אך ורק במשך שלש מאות שנה, ועל כנון זה נאמר .מי חשיד הקב"ה דעביד דינא בלא דינא" (ברכות ה' ב').

וביותר, כי סמך לקץ הגאולה תפסם כל תנועת חיי ישוב העולם כמ"ש בעז' ט' ב', אם יאמר לך אדם אז קח לך שדה שוה אלף דגרים בדינר אחת לתקן.

וגם כי עפ"י היחס משמיטת שנות עולם לשנות שמיטה שבארנו למעלה מתבאר ג"כ שאין השמיטת האלף השביעי חורבן עולם, שהרי שנת השמיטה נשמטת רק לשנתה, לשנתה, אבל כשתעבור השנה הכל שב להיות כמקדם, ואם כן גם בשנות עולם בשמיטת האלף השביעי, לאחר שיעבור האלף הזה הכל שב לתחייה.

וטעם חורבן אלף אחד בין כל תקופה לתקופה, יתכן עפ"י הנהוג בעולם, כשבתים בית חדש על מקום שעומד עליו בנין ישן, מבערים מקודם ביעור מוחלט את כל יסודי ובניני הבנין הישן ומנקים את שטח האדמה אשר עמד עליו הבנין הישן, ואז מניחים יסוד חדש לבית חדש, וכן בבנין העולם לאחר תקופת ששת אלפים שנה מקימה, יתחילו כל בניני יסודי התקופה העברה ותבא תקופת בנין חדש לשש אלף שנים חדשים.

וכן קביעות הטבע בתולדות תבואת האדמה, כי כשזורעין גרעינין בבטן האדמה, אז רק לאחר שיוקצבו הגרעינין תחל לצמוח תבואת האדמה, וכן כאן.

לאחר החורבן ורקובן העולם וכל אשר בו יצמח עולם חדש. ועפ"י זה יתבאר ענין האגדה במס' שבת (קנ"ב ב') כל מי שיש בו קנאה עצמותיו נרקבות (לאחר מותו) וכל מי שאין בו קנאה אין עצמותיו נרקבות, ומסמך זה על לשון פסוק אחד, ופרד, והא גזירה היא, ואל עפר תשוב" ופירש"י, דגזירה אדם הראשון מוטב על כל אדם, ומשני, הווא שעה אחת קודם תחית המתים, כלומר, תרקובן הגגור יבא בזה שאין בו קנאה רק שעה אחת קודם תחית המתים, ולא נתבאר ענין רקובן זה וגזירתו ומנו, "שעה אחת קודם תחית המתים".

אך הבאר הוא כי עפ"י מה שבארנו, יתחייב, שלמען הקם תחיית חדשה בתחיית המתים, דרוש שהגוף הקודם יהי' כלה ונרקב עד לעפר, אך בזה שיש בו קנאה עצמותיו נרקבות, שנרקבות כטבע כל עצם, ובזה

שאין בו קנאה עצמותיו שלמות ושמורות עד שעה אחת קודם תחית המתים, שאז **בתכרה** לתרקב מפני התחיה החדשה, העומדת לבוא, ולקיים הגזירה **מן ואל עפר תשוב**.

ותכונה חורבן העולם, כפי הנראה מאגדה שנביא בסמוך, אותו אלף שנים שעתיד הקב"ה לחדש בהם את עולמו צדיקים מה הם עושים, **הקב"ה עושה להם כנפים ושטים על פני המים**, והנה אין שנבין תוכן האגדה, אך זה נראה שאו יהי' העולם כולו מים.

ועל פי כל המתבאר יתבאר לנו לשון הפסוקים בפרשה ואתחנו (ז') **ביהם לה**, שומר הברית ותחסד לאלף דור, ובתהלים (ק"ה ח') **דבר צוה לאלף דור**, וכפי שידוע, היקף דור יחשב שבעים שנה, כמו שכתוב ימי שנותינו בהם שבעים שנה (תהלים צ' י'), ועיין במס' יבמות ג' א', ובפסולת אלף יוצא שבעים אלף שנה, ואם כן, באה ההבטחה לשבעים אלף שנה, **חזי מבואר**, דהמספר "שית אלפי שנין הוי עלמא" הוא מספר תקופה מחקופה חזרת כל ששת אלפים שנה, ויקוף ויקוף וימצא שיגיע עד שבעים אלף שנה, ומזה יתברר לנו, כי מה שמצאו חוקרי טבע העולם אילנות ועצמות של חיות שניכרת מציאותם מן זה הרבה עשרות אלפי שנה (ראה מזה בדרוש "אור החיים" להגאון בעל תפארת ישראל סוף סדר גויקין), אין בזה פתירה למנין שלנו שאנו מונים קיום העולם ששת אלפי שנה, יען כי בודאי עפ"י איזה סיבה נשאר אלה (כיוצא מן הכלל) מן העולמות שקודם לעולמנו **חיים**, וכמ"ש שעוג מלך הבשן נשתתר ממבול (נדה ס"א א') ושלשה מעינות דותחין נשתתרו מטשף המבול (סנהדרין ק"ה א').

ואף יתבאר לנו היטב, עפ"י כל מה שבארנו, האגדה במס' סנהדרין (צ"ב סוף ע"א) תנא דבי אליהו, צדיקים שעתיד הקב"ה להחיותם אינם חוזרים לעפרם (ראה בסמוך), ואם תאמר אותן אלף שנים (עין ברש"י) שעתיד הקב"ה לחדש בהם את עולמו, צדיקים מה הם עושים, הקב"ה עושה להם כנפים כנשרים ושטים על פני המים וכו', והנה כל האגדה מופלאת, ומה סיבם של אלף שנים מהתחדשות העולם.

אבל לפי שבארנו עולה הענין טוב ויפה ורצוי, והיינו, כי האלף השביעי **חורב**, אשר בו יתעורר כביכול הקב"ה לברוא עולם חדש, כלומר, תקופה חדשה מששת אלפים שנה, ועל זה חקרו, מה הצדיקים עושים במשך הזמן **חורב**.

**וענין תאמור** הנזכר צדיקים שעתיד הקב"ה להחיותם אינם חוזרים לעפרם צריך באור, כי מהיכי תיתא ישובו לעפרם לאחר התחיה, כי הלא **על אמתה** התחיה לא נגזרה גזירה מן ואל עפר תשוב אחרי שאותה התחיה **לפ"י בא יסודה מעפר**, פי אם תחיה אצילית.



אך זה יתבאר עפ"י מה שאמרנו במדרש רבה פרשה ואחתנו (פרשה ב') על הפסוק ב' נח (ט"ו ר'). שופך דם האדם באדם דמו ישפך. ופריך המדרש, והרי כמה בני אדם שהרגו ובכל זאת מתו על מסותיהם (מיתה טבעית), ומשני, מהו באדם דמו ישפך, כשיבאו כל בני אדם לעתיד לבא, אז באותה שעה דמו ישפך, ע"כ, והבאור הוא, כשיקומו כל בני אדם בתחית המתים אז ימות זה שנית, כלומר, יקום וימות. ואל זה כיוונו כאן בהמאמר שהצדיקים שעתידי הקב"ה לחיות — הם לא ימותו שנית ולא יחזרו עוד לעפר. ועם דברי המדרש הנוכח יתבארו היטב דברי תרגום אונקלוס בתחלת פרשה ברכה, שתרגם הפסוק יחי ראובן ואל ימות — יחי ראובן לחי עולם ומותא תניינא לא ימות. עכ"ל. ובהשקפה ראשונה אין באור להדברים, "ומותא תניינא", אך לפי המדרש הנוכח יתבאר, כי אמנם יש שתי תקופות למיתה, האחת בעולם הזה, והשנייה לאחר תחית המתים. כי אלה שאינם אריזא לתחית נצחית ימותו לאחר שיקומו בתחית המתים הכללית, והתפלל משה, כי לראובן לא יקרה כמותא, שלא ימות מיתה שני' לאחר שיקום בתחית המתים, אך תהא תחיתו נצחית.

ותעם הדבר שהיה ראובן צריך לברכה זו, הוא מפני שבכבוד אב כתיב למען יאריכון ימך (פ' יתרו) ופירשו בקבלה, דמוסב על עולם שכולו ארוך, עולם הבא (חילוף קמ"ב א'), וראובן ציער את אביו בענין בלהה, כמו שאמר יעקב פחו כמים וגר אז חללת (פ' ויחי), ואפשר, כי מכלל הן אתה שומע לאו, כלומר, מכלל נחלת עולם שכולו ארוך ע"י כבוד אב אתה שומע אבוד אחר עולם ע"י שמצערם לאב, ואם כן אפשר, כי ע"י ענינו יאבד ראובן את חלקו לעומ"ב, לכן ה' צריך לברכה זו ביחוד, וברכו משה. ויש הרבה להאריך עוד בזה, ואין כאן המקום לזה.

ועוד מה שראיתי להעיר בענין המאמר בפתח דברינו, שית אלפי שנים היו עולמא — כי אעפ"י שבתלמוד ומדרשים ואגדות שונות מפורש ומתבאר כמו בפשטות גמורה, שמספר שנות קיום העולם הוא מכוון ששת אלפים, ולא שמענו מי שיתוהר במספר מצומצם זה — אעפ"י כן נמצא במדרש אחד שאין מספר זה, ששת אלפים, מכוון בצמצום ממש, כי אם נוסף עליהם עוד תשעים ושלוש שנה.

הנה כי כן מפורש זה במדרש הנקרא, "אותיות דרבי עקיבא", או, "אלפא ביתא דרבי עקיבא", ודמ"ב בספרו "הגמול" קורא לו, "אגדה של רבי עקיבא", ומיוחס לרבי עקיבא התנא, והובאו הדברים בספר אור זרוע (הקדמת) חלק א', באלפא ביתא סימן כ"א, וכן הובא זה ביוצר (בפיוט) לשבת שלפני שבועות (בסדרו כל בו) המתחיל אהלל בצלצלי שמע, בזה הלשון, מה

שנתנה הביית מכל האותיות שבתורה, שבו ברא הקב"ה את כל סדרי בראשית (תכונה) — מה שמתחלת התורה באות ב' (בראשית), לפי שגלוי וידוע ה' לפניו, ששתי פעמים עתיד העולם ליחרב, אחת ברור המבול, ואחת בסוף ששת אלפים ותשעים ושלוש שנה", והנה זה פלא, מגיין לו זה.

ואולי אפשר להבין זה עפ"י הידוע, דחשבונו השנה יחשב מן משך זמן היקף האדמה במסלולה סביב השמש (או כפי שהוא למראה עין בתכונה הפוכה: היקף השמש סביב האדמה), וההיקף הזה יסתובב בקירוב סבי"ה ימים עם מקצת יום, שהוא משך זמן שנה, אך מפני שקשה לבני אדם לחשב השנה במספר שעות ורגעים (המתקבצים מאותו המקצת) לכן מקובל לחשב השנה במספר סבי"ה ימים שלמים, בלא המקצת, וזאת המקצת תקבץ במשך ששת אלפים שנה לתשעים ושלוש שנה, ומצטרפים לחשבון כללי ששת אלפים.

אכן יש להעיר בזה, כי מדברי המדרש, "ששתי פעמים עתיד העולם ליחרב" ניכר, שלא נתייחד על כל מה שהערינו למעלה מענין התקופה החדשה מהידור ובנין העולם בכל ששת אלפי שנים, כמו שבארנו למעלה בארוכה, ואולי סגנון הלשון, "ואחת בסוף ששת אלפים ותשעים ושלוש שנה" מקצר וכוונה — בסוף כל ששת אלפים וצ"ג שנה, וצ"ע.

ותעם הדבר שבתלמוד ואגדות נשמט המספר "תשעים ושלוש שנה" אפשר לפרש עפ"י מה שכתב הרא"ש בסוף מס' פסחים (סימן מ'), שמדריך המקרא במספרים לשמיע המנין לסכום עשיריות פחות אחת, מונה בחשבון עשיריות שלמות ואינו משגיח על חסרון האחד, וכמו הפסוק בפרשה ויגש (מ"ז כ"ז) כל הנפש הבאה לבית יעקב שבעים, אעפ"י שבפרטן אינן אלא ס"ס (וחז"ל ב"ב כ"ג א' דרשוהו), וכן במנין ספירת העומר כתיב חספרו חמשים יום (פ' אמור, כ"ג ט"ז) ואינם אלא מ"ט, עכ"ל הרא"ש.

ואני אוסיף מפרשה שלח (י"ג כ"ה) וישובר מתוך הארץ מקץ ארבעים יום, ומתבאר במס' תענית (כ"ט א') דלא הוה רק ל"ט ימים, וכן מענין מלקות דכתיב ארבעים יבנו (פ' תצא כ"ה ג') ואינן אלא ל"ט (ראה מס' מכות כ"ג א').

ובמס' קרושין (ל"ח א') מתבאר הפסוק בפרשה בשלח (ט"ז ל"ח) את חמון ואלו ארבעים שנה אעפ"י שחסרו שלשים יום, כמבואר שם החשבון, ובשנות מלכות דוד כתיב (שמואל ב' ב' י"א, ומלכים א' ב' י"א) בתבון מלך שבע שנים וששה חודשים ובירושלים שלשים ושלוש שנים הרי בסה"כ ארבעים שנה וששה חודשים, ובכל זאת, כששונה הכתוב את המספר הכללי מומן מלכותו מונה רק ארבעים שנה וחמשים הששה חודשים (מ"א, שם).

ואם כי בכל המספרים הנזכרים באו בתלמוד דרשות על כל ההשקפות (ות' סנהדרין ק"ז ב'), אך פשטות דרך הכתובים כן הוא, כמש"כ הרא"ש עם חוספות משלנו.

וכן צריך לפרש בלשון התלמוד (פסחים צ"ד א') שית אלפי פרסי הוי עלמא, אעפ"י בדחאי לא ששת אלפים מצומצמים, אך חשיב בקירוב. וכן מתבאר בזכירה (ר ה') כי צמתם וספוד זה שבעים שנה, אעפ"י ולפי החשבון עולה שבעים ושתים שנה, כמו שחשב החאב"צ שם. וכן רגיליון חז"ל לקרא אליהם שבין ראש השנה ליוה"כ במספר שלם, עשרה, אעפ"י שאינם רק שבעה (עי' רה"ש י"ח א').

ואף יתבאר עפ"י זה ישוב לפליאה נמרצה בתורה במנין הפקודים בפרשה במדבר ובפרשה פנחס, שבאו שם המספרים של כל בני שבט ושבט ונגמרו בכל אחד במספר מאות שלמות בלא עשירות ובלא יחידות (זולת) באחד נגמר בחמישים (פ' במדבר, א' כ"ב) ובפ' פנחס (כ"ו ד') נגמר באחד במספר שלשים), וזה פלא נמרץ, איך יתכן אשר כל המנינים יהיו מכוונים בצמצום למאות שלמות, ולא ראיית מי שיעורר על זה.

אך עפ"י הכלל דכיל הרא"ש עם החוספת ראיית משלנו, אפשר לומר, דכיון דבמספרים עשירות הנהוג להשמית האחרים, ובמספר שנים גם הימים העשיריים וגם מספר תחדשים, כמו שהבאנו למעלה — לפי זה קרוב מאוד, כי במספרי האלפים ועשרות אלפים (במניני הפקודים) ישמטו גם העשירות, ואם למשל המספר האחרון פחות מחמשים ישמט כלול ויגמר המספר בהמאה שלפניו, ואם הוא יתר על משים יתוסף עד מאה שלמה, למשל, אם המספרים האחרונים שלש מאות עשרים יחשב המספר שלשל מאות בלבד, ואם הם שלש מאות ושמנים יחשב המספר לארבע מאות. ולפי זה המספר הכללי ישתוו בכלל והתפרש קל ומצער מאוד. ורק אם המספר האחרון מכיון חמשים, ואז אין ההכרעה אם להשמיטו או להוסיף עליו עד מאה, יחשב לעצמו ביהוד — חמשים, וזה הוא הסעם מה שנמצא פעם אחת במנין הפקודים בפרשת במדבר המספר חמשים כמו שזכרנו.

ועל מה שהערכנו, כי בפרשה פנחס נגמר פעם אחת המנין במספר שלשים — אולי אפשר לבאר זה עפ"י מה שכתבו מפרשים בריש פרשה בשלח בפסוק ושלשים על כולו, שכל חיל מלחמה נחלק מקבוצים מן שלשים שלשים איש ושלש עליהם (עיי"ש בס' רבנו בחיי), ולפי זה יהי זה המספר שלשים ביחס יוצאי צבא (דבכאלה איירי כלל המנין שם, כמבואר באותה פרשה (כ"ו ג') מכובד מאוד. וכן מצינו בס' שו"ס (כ' ל"א) שהרימו מספר זה על גס. וכמו שכתב שם ויצאו בני בנימין שלשים איש, וכן בשמואל א' (ט' כ"ב) והמה כשלשים איש, ובשמואל ב' (כ"ג י"ג) וירדו שלשים, ושם

(סוף כ"ג) מן השלשים הכי נכבד, ובדחאי (י"ב ד') גבור השלשים, ועוד, ומספרים אחרים לא מצינו ביחוד, וזה מורה על כבודו וחשיבותו של המספר הזה בעיני צבא, ולכן במספר הפקודים לצבא, בפרשה פנחס שם, נקבע מספר זה לעצמו, וכמו שאמר, דבר חשוב קובע ברכה לעצמו.

וסעם חשיבות מספר זה לא נתבאר, ואפשר לומר עפ"י המבואר למעלה, דמתחלה נוסד ע"י פרעה, ואיתא בגמרא חולין (צ"ב א'), דבכל דור נמצאים שלשים צדיקי אומות העולם שאומות העולם מתקיימים עליהם, וחשב פרעה להמציא לו זכות במלחמה במספר שלשים רמז לשלשים צדיקי אוה"ע, ומן אז נתקבל המספר הזה במלחמות, וגם בני ישראל קבלו אותו עפ"י המבואר בגמרא שם שכל דור יש שלשים מייסדאל בא"י שהעולם עומד עליהם, וחשבו ישראל להמציא להם במספר זה זכות כנגד חשיבות המספר הזה אשר לצד שכנגד במלחמה, והבדילו אותו באנשים חשובים, וירימו את המספר הזה על גס, לאות חשיבות וגדולה, וע"פ מה ש' בס' במדבר (א' מ"ו). וראוי להעיר, כי אעפ"י כי כפי שבארנו כן דרך הכתובים לגמור מנינים בקירוב עשירות ומאות שלמות — אעפ"י כן, במקום שהמנין נוגע לזכות קדשים ולקניניהם וכדומה, בא המספר מצומצם עד לאחר, כמו בפרשה פסות בענין המכס משל מלחמה השייך להקדש, חשבו בצמצום, כמו, ויהי המכס לה' שש מאות חמש ושבעים, ועוד שם, ומכס לה' שנים ושבעים, אחד וששים, שנים ושלשים (ל"א ל"ד מ'), ושעם הדבר מפני שמה ששייך לקדש נתקדש כולו, עד לאחת.

הנה מכל המתבאר כאן מתבאר היטב טעם ההשקפה בתלמוד ומדרשים חספרים שלש ותעצים שנה ממספר הכולל שית אלפי שנים הוי עלמא, מפני שכן דרך המספרים במנינים גדולים, כמבואר הכל.

### בראשית (א' א')

בסת רמים נאמרו בפסוק זה, ועיין ברש"י, ואף אנו נאמר כי לפי שהבאנו בתחלת המאמר הקודם, מסורה בפי חז"ל שששת אלפים שנה קיים העולם, וזה (כלומר אלף אחד) ששם חורב, וכפי שפירש"י שם, שלבר ששת אלפים אלה יתי עוד אלף שביעי חורב, ובארנו שם בתחלת המאמר הקודם, דענין ששת אלפים שנה בזה הוא מעין גלגל התחור, כל ששת אלפים העולם ברוי ואף אחד אחד כן ששם, ואח"כ מתחיל מחדש תקופת ששת אלפים קיום חדש ששם, וכן להלכה, עיי"ש בארוכה.

ו הנה אם לרמזים אפשר למצוא רמז לזה, דאלף אחד יתי העולם ששם, וזה, שבפסוק זה נמצאו שבע מלים, בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ, ובשש מתן נמצא אות אל"ף, המורה (בנקוד סג"ל) גם על מספר עשר

מאות, לכך במלה „שמים“ אין אות אֵלֶּיךָ, ושרש שם שמים הוא „שמם“ (מענין הכתוב באיוב (ל"ב מ"ג) שממה היא מאין אדם). ולפי מסורת חז"ל הנזכרת, שששת אלפים קיים העולם השביעי שמם, לפי זה באו בששת המלים שבפסוק זה ששה אלפין, לרמז על ששת אלפים (שנה) שקיים העולם, והאלף השביעי השמש מרומם במלת השמים, שהיא המלה השביעית. ואין בה אֵלֶּיךָ.

### בראשית ברא אלהים (א' א')

במדרשים ובמפרשים עמד על זה, אשר בכל פרשת הבריאה כאן בא רק שם אלהים ולא שם אחר משמות הקדושים. וכתבו בזה ענינים רמזיים. ועל דעתי אפשר לומר הטעם בזה עפ"י הידוע, דבכלל אין רצון ה' לשנות דרכי הבריאה שהטביע בעולם בשעת הבריאה, וכמ"ש בוהר"פ תולדות (קל"ח ע"ב) טבעו של עולם אינו משתנה ואפילו בזמן שמשמשינן בהם נגד רצונו, וכמו שאמרו במס' ע"ז (נ"ד ב') הרי שגול סאה חטים הורעה בקרקע, דין ה' שלא תצמיח ולא תגדל, מפני שבאה בעבירה, בגול, אלא עולם כמנהגו נוהג, ושטים שקלקלו (שעברו ודין) עתידים ליתן את הדין, או הרי שבא אחר על אשת תבירך, דין ה' שלא תתעבר, אלא עולם כמנהגו נוהג, ושטים שקלקלו עתידים ליתן את הדין.

ומהאי טעמא אמרו במשנה דאבות (פרק ה' משנה ו') שכל הנסים שבתורה, כמו מופת המטה (במשה) וקריעת ים סוף ויירידת המן ופתיחת האדמה לבלעיתו של קרח ועוד הרבה, כולם הותנו בשעת הבריאה, אשר בשעתם יצאו מטבע הבריאה, אבל בכלל ההנהגה העולם, מאז הוקבעה הבריאה, הוקבעה גם הטבע לעולמי עד.

ועיין בסוף מס' שבת (קנ"ו א') על יצאסוק בפרשה לך (ט"ו ה') ויוצא אותו החוצה, מתבאר, דאפילו סדר מערכת הכוכבים הקובעים מול כל איש כהולדו (אצטגנינות) אין ברוצן הבורא לשנות טבעם אפילו במקום הראוי לשנות, והוא כביכול מוצא דרך להתנהג עם אותו האיש לפי הרצון באופן שלא ישתנה חקות מערכת הכוכבים מכפי שנטבעו בתחלת בריאתם, וכפי שנבאר מזה הלן בפרשה לך בפסוק הנזכר.

והנה שם „אלהים“ ושם מלת „הטבע“ שניהם עולים בחשבון גימטריא למספר אחד (ש"ה, 86), ועל כן, לתכלית רמז לצחיות הטבע, בא בסדר כלי עניני הבריאה רק שם אלהים.

ואמנם כי יש להעיר על כל זה ממה שמסופר במס' שבת (נ"ג ב') באדם אחד שמתה אשתו והניחה בן להניח ולא הי' לו שכר מניקה ונעשה לו נס זהניק לו הוא, ואמרו על זה שנשתנו עליו סדרי בראשית.

וכן איתא במ"ר, ריש פרשה נח, שמרדכי נח מצא מינקה לאסתח' חניק אונתה הוא, הרי דאפשר בשנוי הטבע.

אך באמת לא הי' כאן שנוי בטבע, יען כי אמנם יש מקור החלב גם בזכר, וכמו שאמרו במשנה מכשירין (פ"ו מ"ו) לענין טומאה וטהרה, בחלב זכר סהור, אך השנוי בזה הוא רק במניעת ההתפתחות הבאה ע"י מניעת השמיר בהנקה מוכר, ועפ"י הטבע — כל דבר שלא נתפתח, סופו להסתם, וגם האשה שאינה מניקה בשעתה נסתם מקור החלב שלה, והי' הנס. כי נתפתחו חרצובות המקור הסתום.

ומדויק הלשון בגמרא „שנשתנו עליו סדרי בראשית“ ולא אמרו שנשתנו עליו חוקי הבריאה, יען כי השנוי בא כאן רק בהתחדשות הסדר הנחוג בעולם שאין רגיל בהנקה זכר, אך לא בשנוי עקרי בטבע.

דרך אגב ראוי להעיר הפלא שבגמרא בענין זה שתמחו חכמים על מקרה נס זה, יש שדרשוהו לשבח האיש ויש שדרשוהו לגנאי מה ראו להתפלא על זה ויותר מכמה וכמה נסים שנעשו לכמה וכמה אנשים צדיקים, כמבואר בכמה מקומות, והרבה מהם בפ"ג ממס' תענית, ולא התפלאו ולא חתמו כלל.

ואפשר לומר, והיא הנותנת, כי בכל מעשה נסים שבגמרא ואגדות חז"ל בצדיקים חסידים, כמ"ש מעשה בחסיד אחד, ולא יפלא כי זכו לנס, וכמו שכתב רמב"ן פ' עקב (י"א י"ג) כי הנסים לא יעשו כי אם לצדיקים גמורים. אבל כאן הי' המעשה באדם אחד, בסתם אדם, ותמחו על מה זכה סתם אדם לנס, ועל דרשו לשבח או לגנאי, עיי"ש.

ודבר ידוע הוא, כי מדת הגמטריא היא אחת מל"ב מדות של רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי (מדה כ"ט, וע"ש שיש שני מיני אופנים בחשבון גימטריא), ובתלמוד ומדרשים השתמשו בזה בכמה מקומות, דבו מלספור, ונחשב בזה איזה מהם, במס' שבת (קמ"ט ב') ערל בגמטריא שלש מאות (והשתמשו שם בזה לענין אגדי אחד), וביומא (ע"ה ב') דרשו המלה בפרשה בשלח (ט"ז י"ד) מחספס (תאור לתכונת המן שירד בצבדור) שעולה בגמטריא דמ"ח (אברים), ובנדרים (ל"ב א') דרשו שם אליעזר שעולה בגמטריא שי"ה, ובנויר (ה' א') פרשו הפסוק דגבי נזיר, קדש י"ה — יהיה בגמטריא שלשים, וזה סמך גם לדבר הלכה, דסתם נזירות שלשים יום, ובחולין (קל"ט ב') פרשו המלה „בשגם“ (בשגם הוא בשר, פ' בראשית, ר' ז'), שעולה בגמטריא שם משה, ועוד הרבה מאוד, ובמדרשים ואגדות רבו מלספור.

ויותר מזה נמצא בירושלמי מס' תרומות (פרק ה' הלכה א'), אמר רבי

אבות, כל ימינו היינו תועין בה (בבבירור הלכה אחת) כמקל חזה של סומא (שחזרה בדרונו), עד שלמדנו מן חשבון גימטריא.

ובזה אפשר לבאר ברה"ש (כ"ה א') אמר לי רבי לרבי חייא, וילן לעין טב וקדש' לירחא (עין טב הוא שם מקום ששם חי קבור ועד לקדש החודש) ושלח לי סימנא, דרוד מלך ישראל חי וקים. ותבאר הוא, שילך לקדש את החודש עפ"י הסתכלות במולד ובחשבונות, וע"י זה יקבע יום ראש חודש, וכאשר יקבע ישלח לו לסימן הלשון "רוד מלך ישראל חי וקים".

ויחס סימן לזה לקביעות ראש חודש פירש"י משום דרוד נמשל ללבנה דכתיב, תהלים (פ"ט), כירח יכון עולם, אבל על זה יש להעיר, דהא באותו פסוק נמשל גם לשמש, כמו שכתוב שם, כסאו כשמש נגדו, ומאי חזית לעשות סימן ללבנה יותר משמש (וע' בסמך). ובכלל אין מבואר יפה כל לשון זה לקביעות ראש חודש.

אבל לולא דברי רש"י אפשר לומר הכונה בסימן זה, כי הוא, רבי, ביקש ממנו, מר חייא, להודיע לו, אם היום הוא שיחשב בחשבון המולד יקבע להיות ראש חודש. והמלים, דרוד מלך ישראל חי וקים עולים בחשבון גמטריא כהמלים, "ראש חודש", כמנין זה כך מנין זה, תתי"ט (819), והנה זה סימן יפה לתכלית המבוקש באענין.

וקרוב לומר, דלוי הכונה אומרים בנוסח קידוש לבנה הלשון דרד מלך ישראל חי וקים, יען כי יש יחס לקידוש לבנה אשר מקורה הראשי בלדתה בראש חודש עם לשון זה עפ"י הגמטריא עם המלים ראש חודש.

ואמנם לנוסח זה בקידוש לבנה אפשר לצרף דברי רש"י שהבאנו, דרוד נמשל ללבנה, אבל לפי הערתנו שהוא נמשל גם לשמש, קשה למה אין אומרים נוסח זה גם בברכת חמץ המבוארה במס' ברכות ג"ס ב' וברמב"ם ושו"ע א"ר סימן רכ"ט סעיף ב'.

ועין כי יש מן החכמים שמביטין בכלל בשיוון נפש על כלל ענין הגימטריאות — לכן מצאנו לנכון להמציא קורת רוח להמעינים בענין זה ולחבבו על מחבביו, ונעיר, כי יש בתורה רמז נפלא לקירת ענין הגימטריאות, והוא בפרשת האזינו (ל"ב מ"ו) בפסוק כי לא דבר רק הוא מכם, כי לשון זה, כי לא דבר רק הוא מכם עולה בגימטריא, "גימטריאות" (תרע"ט — 679), חזנה חותם התורה על ענין זה כי לא דבר רק הוא.

והארץ היתה תוחו ובהו (א' ב')

הנה אחרי שפתח בפסוק הקודם בבריאת השמים וסיים בבריאת הארץ (את השמים ואת הארץ) חי צריך כאן לפרש תחילה עניני השמים, כמו בריאת

השמים והירח וכוונתם, ואח"כ עניני הארץ. ובתורה תמימה הבאנו על דיוק זה דרשה מחז"ל במס' חגיגה י"ב ריש ע"ב.

אכן על דרך הפשט מצינו דרך הכתובים בסדר זה, להתחיל לפרש במה שסיים מקודם.

כה מצינו בפרשה הבאה (ב' ד') אלה תולדות השמים והארץ ביום עשות ה' אלהים ארץ ושמים, תחת שמים וארץ, כפי שפתח.

ובסוף פרשת וארא (ט' ל"א) הפשטה השעורה נכתה, כי השעורה אכזב והפשטה גבעול, והי' צריך לפרש מקודם הסבה מהפשטה שנוכרה תחלה, ולומר כי הפשטה גבעול והשעורה אכזב.

ובפרשה בשלח (י"ז ב') במאמר משה לישראל, מה תריבון עמדי ומה תנסון את ה', והלאה שם בפסוק ז', ויקרא שם המקום מסה ומריבה על ריב בני ישראל ועל נסותם את ה', והי' צריך לקרוא שם המקום מריבה ומסה, כסדר דבריו, מה תריבון ומה תנסון.

ובפרשה אחרי (י"ח ד') ערות אביך וערות אמך לא תגלה אמך היא לא תגלה ערותה, ערות אשת אביך לא תגלה ערות אביך הוא, והי' צריך לפרש מקודם דיני ערות אביו, כמו שהתחיל.

ובפרשה שלח (י"ג, י"ח—י"ט) וראיתם את הארץ מה היא ואת העם חיושב עליה החזק הוא הרפה, המעט הוא אם רב, ומה הארץ הטובה היא, והי' צריך להקדים השאלות במה שפתח, בענין הארץ ואח"כ בענין העם. ובשה"ש (ב' י"ד) הראינו את מראי השמיעני את קולך כי קולך ערב ומראד נאות, הי' לו להקדים לומר כי מראד נאה במה שפתח וקולך ערב, ועוד הרבה כאלה.

אך כבולם קבע הסדר לפתוח במה שסיים, כאן בפסוק שלפנינו מכיון שבהפסוק הקודם סיים בבריאת הארץ פתח בפסוק שלאחריו (פסוק זה) לספר מעשיו וזמן בפסוק שלהלן (ב' ד') שהבאנו. ובפרשת וארא (שהבאנו) מכיון שסיים בנצח השעורה פתח לספר בסבת הנזק שלה, ובפרשה בשלח סיים בנצינו (ומה תנסון) פתח בענין זה על קריאת שם המקום, ובס' אחרי שסיים בענין תאם פתח לפרש דיניה, ובפרשת שלח סיים השאלה על מצב העם פתח לשאל על פוטי המצב שלו, וכן בשה"ש.

וכן הורו חז"ל בריש מס' ברכות, תנא פתח בערבית והדר תני בשחיתת עד דקאי בשחיתת פירש מילי דשחיתת והדר פירש מילי דערבית.

ועל כן מצינו גם בלשונות חז"ל כן במשנה במס' שבת (כ' ב') במה מדליקין ובמה אין מדליקין — אין מדליקין... ולא פירש מקודם במה מדליקין, בלשון שפתה, יען כי סיים בשאלה במה אין מדליקין פתח לפרש הפרטים שבהם אין מדליקין, וכן שם במשנה (פ"ו ב') במה טומנין ובמה אין טומנין.

אין טומנין... ולא פירש מקודם הדברים שבהם טומנין, כמו שפנתה, יען כי סיים לשאול במה אין טומנין.

וכן בנוסח „קדש דרבנן“ (מקורו במס' סוטה מ"א, ונוסחו ברמב"ם סוף הלכות תפלה), על ישראל ועל רבנן... די באתרא הדין די בכל אתר ואתר יהון לחון (כלומר, לאלה שבכל אתר ואתר) ולכוון (הם אלה די באתרא הדין). והי' צריך לומר מקודם יהון לכוון ואח"כ לחון, כמו שפנתה, די באתרא הדין ודי בכל אתר ואתר, אך מפני שסיים עם „די בכל אתר ואתר“ פתח לברך אותם והקדים לומר „לחון“ המוסב על די בכל אתר ואתר ואח"כ „לכוון“ המוסב על „די באתרא הדין“.

ואמנם יש בתלמוד יוצאים מכלל סדר זה, ועיין במס' גדרים ב' ב', ואין להאריך עוד.

ויאמר אלהים יחי אור ויהי אור (א' ג')

בכל המשך הפרשה בתוצאת מאמרי ה' אל הפרעל כתיב ויהי כן, מבלי לחזור על פרטי המאמרים שנתהוהו, ורק כאן כתיב תוצאת הפעולה בשם ענינה כמו שהוא, ויהי אור, ולא ויהי כן, וצריך טעם.

ואפשר לומר בטעם הדבר, משום דבכל הענינים שבהמשך הפרשה, אם הי' חוזר תוצאת המאמרים בפרשם, הי' צריך לחזור עליהם בלשונות שנאמרו. והיו הדברים רבים, ולכן כדי למנוע האריכות תפס לשון קצרה במבטא „ויהי כן“, לומר, כן, כמה שאמר ה', אבל כאן מספר המלים שבהתוצאה שזה למספר שבמאמר, שתיים כנגד שתיים, יהי אור — ויהי אור, לכן תפס לשון המאמר.

ויקרא אלהים לאור יום ולחשך קרא לילה (א' ח')

ואמרו על זה במדרש בזה הלשון, ולחושך קרא אלהים אין כתיב כאן אלא ולחושך קרא, לפי שאין הקב"ה מייחד שמו על הרעה, ע"כ, והכוונה, שאין הקב"ה מסמך שמו אל הרעה, דהיינו על השכח לילה, היפך מן האור, שנקרא טוב, כמו שכתוב בפסוק הקודם ויקרא אלהים את האור כי טוב, ומכלל הן נשמע תואר לא רצוי על החושך.

וכבר העירו על זה בחזרה תמימה, כי ההצעת הזאת של המדרש מוטלת מאד, יען כי לפי חקי הלשון אין צריך לכתוב כלל שם אלהים לאחר המלים ולחושך קרא, לומר ולחשך קרא אלהים, יען כי שם אלהים שבתחלת הפסוק מוסב גם על מחציתו השני של הפסוק, וכמו לחלן בפסוק י', ויקרא אלהים לליבשה ארץ ולמקוה המים קרא ימים, ולא כתיב קרא אלהים, והרבה פסוקים כאלה, והשתנות השם בכזה אין מן הסגנון כלל.

ולכן נראה בכונת המדרש, דאחרי שהחושך נברא קודם האור, כמפורש למעלה בפסוק ב', וחושך על פני תהום, ואח"כ בפסוק ג' כתיב ויאמר אלהים יהי אור, ובאמת כן דרוש להיות עפ"י סדר בריאת היום, מתחלה ערב (משותף עם חושך) ואח"כ בקר (משותף לאור), כלשון הפסוקים בכל הפרשה, ויהי ערב ויהי בקר יום פלוני — אם כן הי' צריך לכתוב כאן ויקרא אלהים לחושך לילה ולאור יום, אך יען שאין הקב"ה מסמך שמו אל הרעה, אל החושך, הפך הסדר וכתב תחלה ויקרא אלהים לאור יום, וזו כונת המדרש, והלשון בו צריך תקון קל. —

ועפ"י חידושו של המדרש בזה שאין הקב"ה מייחד שמו על החושך בארנו במ"ד פ' בא על הפסוק שם, ליל שמורים הוא לה', שכתב בזה הלשון, בעולם הזה הנס בלילה, אבל לעתיד לבא נעשה לילה ליום, שנאמר והיה אור הלבנה כאור החמה (ישעיהו ל'), ע"כ ולא נתבאר כונת המאמר הזה וסמיכתו לפסוק ליל שמורים לה'.

ולפי המתבאר כאן, שאין הקב"ה מייחד שמו על החושך, וכן לשם לילה המשותף לחושך, כמו שבארנו, קשה להמדרש הלשון ליל שמורים לה', שלא יתכן להסמך שמו אל לילה, ומתוך, דמוסב על שמור הלילה לעתיד לבא, לעת שיחי' אור הלילה כאור היום, כהוראת הכתוב, שאור הלבנה יאיר כאור החמה, ולכן נסמך שם ה' ללילה על שם העתיד, שכן דרך הכתוב לציינ' ע"ש העתיד, ע' כתובות י' ב'.

ועוד בארנו עפ"י לשון המדרש „שאיין הקב"ה מייחד שמו על הרעה“ בסוף פרשת יתרו, בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבא אליך וברכתך, (ועיין בברכות י' א'), חקשה הריטב"א, דלפי הענין הי' צריך לומר אשר תוכיני, בנוכח, וכתב, דלפי מערכת הא"ב בסדר אתב"ש מתחלפים האל"ף והתנין זה עם זה, ובא כאן אלף במקום תיו כלומר, אזכיר במקום תוכיני (ועיין מש"כ מענין זה בפ' יוצא (ל' ל"ג) בארובה בפסוק וענתה בי צדקתי ביום מחר כי תבא על שכרי), בארנו מזה בארובה.

אבל אפשר לפרש הלשון אזכיר ככתיבתו, ובא לדמו ולהורות שאין הקב"ה מייחד שמו על הרעה ורק על הברכה, והוא שאמר, בכל המקום אשר אזכיר אנכי את שמי אבא אליך וברכתך, והיינו שאייחד את שמי רק על הברכה.

ועוד בארנו עפ"י זה במס' מגילה (י' י"ב) שעמדו על לשון הפסוק בסוף פרשה תבא, יהיה כאשר שש ה' עליכם להיטיב אתכם כן ישיש ה' להרע אתכם. והענין, ומי חדי הקב"ה במפתלים של רשעים, ויתרצו, הוא אינו שש אבל אחרים משיש, וסמכו זה על הלשון ישיש (בפעל יוצא) ולא כתיב ישיש (בפעל עומד), ובפעל יוצא משמע שרק ישימא אחרים.

ועל פי זה יתיישב מה שקשה הלשון כן ישיש ה' (חוצ' לבאר הגמרא לחלק בין הפעלים) הלא אין הקביה מיוחד שמו על הרעה, ואיך זה כתיב ישיש ה' עליכם להרע אתכם.

אך מכיון דהמובן מן הפעל ישיש — שישמח אחרים, כלומר, שאחרים ישמחו על צערם, וכתיב (משלי, כ"ד י"ב) בנפול אויבך אל תשמח פן יראה ה' ורע בעיניו והשיב מעליו אפו, ואם כן, משמחתם של האומות תבא יטרעה לישראל ישיש ה' אפו מהם ויחוננם, ולפי זה מתבאר שמתיוחד כאן שמו על הטובה.

ויהי ערב והיה בקר (א' ה')

על יסוד לשון זה אמרו בריש מס' ברכות (ב' א') בטעם הדבר שהתחיל רבינו הקדוש את משניות ממסכת ברכות בקריאת שמע של ערבית ולא בשל שחרית, מפני דיליף מבריייתו של עולם, מעיקרא ערב והדר בקר, כדכתיב ויהי ערב והיה בקר.

ויש להעיר למה לא סמכו הטעם על לשון כזה בתפלה גופה, שאמר רוד, ערב ובקר וצהרים אשיחה (תהלים נ"ה י"ח), ופירשי' שלש תפלות, ערבית, שחרית ומנחה.

ואפשר לומר, משום דאותו הפסוק איירי בתפלה, והמשנה איירי בקריאת שמע, שהיא קבלת מלכות שמים, ובוה יש סברא להתחיל בשחרית ברישא, כי מיד כשאדם עומד משנתו יקבל עליו עול מלכות שמים, ככל ברכות השחר, שמתחילים להודוא וקבלת מלכות שמים. — אבל הלשון ויהי ערב ויהי בקר מורה שקביעות טבעית היא, ובא לחזרות שבכל הענינים הנוגעים ליום וללילה הלילה קודם.

וע"פ משי"ב ב' תבא ב' ופחדת לילה ויום (כ"ח ס"ו) עוד טעם שבקיש צריך להתחיל בשל ערבית.

ויקעש אלהים את הרקיע (א' ז')

פירש"י, תקנו על עמדו והיא עשייתו, כמו ועשתה את צפרניה (ר"פ תצא), עכ"ל, וכוננו פשוטה, דאי אפשר לומר, שמוסב הלשון ויקעש אלהים את הרקיע על עיקר בריאת השמים (כי שם קיעו שותף עם השם שמים, כהפסוק תבא, ויקרא אלהים לרקיע שמים), יצן שהשמים כבר נבראו ביום ראשון, ולכן פירש, דכונת הלשון ויקעש הוא תקנו ושכלול, וכמ"ש בירושלמי ברכות (פ"א ה"א) על הלשון יהי רקיע (פסוק הקדמ) יחזק הרקיע, קיעש הרקיע, יגלד הרקיע, ובאר הדברים עפ"י המבואר במדרשים דבבריאת יום ראשון היו השמים לחים, וביום שני נתחזקו ונתבצרו, ויהי הלשון רקיע

מעין הלשון הרקיע עמו לשחקים (איוב, ל"ז י"ח), כלומר, חזקים כראי מוצק, וכל זה כלול בלשון ויקעש, ומביא רש"י ראי, דלשון עשיה יונח גם על תקון ושכלול מלשון ועשתה את צפרניה, דהבאר, תתקן ונתקן, וכן אפשר להביא משמואל ב' (י"ט כ"ח) ולא עשה שפמו, ופירשו בחז"ל (יבמות מ"ח א') לא תיקן ולא הידר שפמו (שער השפה העליונה).

וקרוב לומר, דמזה המובן בפעל עשיה יהי הלשון עשיה בקרבנות, ועשה פסח, ועשהו חטאת, יעשה עולה, לעשות ריח ניחוח לה' (פ' שלח, ט"ז ב'), כלומר, יסדרו, יתקנו ויביארו לתעדתו.

ועוד אפשר לפרש עפ"י המבואר בלשון עשיה שענינו תקון ושכלול את הפסוק דיעשה (מ"ג ו') כל הנקרא בשמי ולכבדו בראתיו יצרתיו אף עשיתיו, וטרח הר"ק לפרש ענינם של הלשון המשולש הוה (בראתיו, יצרתיו, עשיתיו), ובאמת הוא פשוט, דבריא יונח על בריאת יש מאין, כמו בריאת שמים וארץ, ויצירה הוא יש מיש, כהוראת הלשון בפרשה זו (ב' ז') ויצר ה' אלהים את האדם עפר מן האדמה, ועשיה הוא תקון ושכלול כמו שבארנו, והוה באורם של הפעלים בראתיו — יש מאין, יצרתיו — יש מיש, אף עשיתיו — תקנתיו ושכללתיו.

ובזה יובן שנוי הלשונות בפרשה בענין בריאת האדם, כי בהמשך הפרשה באו כל השלשה לשונות, בריאה, יצירה, עשיה, כי מתחלה כתיב (א' ב') ויברא אלהים את האדם, וכיון שלא נאמר בו יסוד ומקור בריאתו (מן עפר האדמה) כתיב בלשון בריאה, שהוא יסוד כלל הפעולה, ושוב כתיב (ב' ז') ויצר ה' את האדם עפר מן האדמה, ובוה רמז סדר הבריאה, יש מיש, כתב ויצר, שכן זה יונח על יצירתו יש מיש, כמו שבארנו, וכן כתיב (י"ט א') ויצר ה' מן האדמה כל חית השדה, ולבטון כתיב (ה' א') הן ספר תולדות אדם בדמות אלהים עשה אותו, כלומר, תקנו ושכללו בדמות, כהוראת לשון עשיה, כמו שכתבנו, ומבוארים ברבחה כל הלשונות.

ואע"פ עוד על הלשון בהפסוק דיעשה שהבאנו, בראתיו, יצרתיו אף עשיתיו, הלשון אף צריך באור.

ויתבאר עפ"י הנהוג בסגנון לשון הקדוש, כי כשמונים פרטים אחדים, שמות או פעלים, מחברים את השם או את הפעל האחרון בוא"ו החבור, כמו אברהם יצחק ויעקב, שרה רבקה רחל ולאה, וילד נח את שם את חם ואת יפת, שרי אלפים, שרי מאות, שרי חמשים ושרי עשרות (פ' יתרו, י"ח כ"א), שחל, ישן ועמד, וכן בלשון הממשנה (רה"ש ס"ז א') בארבעת פריקים בשנה העולם נדון, בפסח, בצערה, ברה"ש ובחג, ובפ"ז מ"א דמנחות, אלו מנחות וקמצות, מנחת סולת, מנחת נשים, מנחת עומר, מנחת חוטא ומנחת קנאות, וכזה בפ"י מ"א דסנהדרין ופ"י מ"א ממס' כלים, וכן הנהוג

בשפות חול, וכאן בפסוק דישעיה הנזכר ה' צריך לומר בראתיו, יצרתיו ועשיתיו, אך בסגנון לשון מליצה רמה של הנביאים בא החבור ברחבה, ותחת הוא"ו (ועשיתיו) באה מלה שלמה אה"ו.

והנה בתכונת שם "שמים" אמרו חז"ל מאי שמים, מלמד שהביאו הקב"ה אש ומים ועירבו זה בזה ועשה מהם רקיע (חגיגה י"ב א') והנה השאלה "מאי שמים" לא נתבארה, ומה קשה לו.

ואפשר לומר הבאור עפי' הידוע דבכלל שרש כל מלה בלשה"ק מחזיק שתיים או שלש אותיות, כמו אהל, שחה, ישן, עמד, ישב, וכן נער והרבה כאלה, ובשמות — אב, אם, בן, בת, גן, דל, דת, הר ועוד, ואשר יותר משלש אותיות ניתן לדרוש עפי' איזו כוונה שיש בו, וכמו השמות אברך, אלגביש, ממזר (מזם זר, בימות ע"ז ב') נמרוד, עשתרות, צפרדע, (צפרא ידענע) שעטנע, תלפיות, וזו היא כונת שאלת הגמרא "מאי שמים", כיון דהוא שם בן ארבע אותיות וכולן שרשיות דרוש להיות נדרשות, ומשני שהשם מורכב מן שתי מלים, שם מים, כדמפרש שהביא הקב"ה אש ומים ועשה מהם רקיע, וכונת הדברים, כי אעפ"י שבכלל אש ומים הם כחות מנגזות זל"ז, אעפ"י כן עשה שלום ביניהם, על דרך הלשון עושה שלום במרומי (איוב כ"ה כ').

ועל דבר חסרון מ"ם אחד בשם שמים (לפי הדרש שם"מים) נבאר להלן בס"פ נח בפי' ומוראכם חתכם.

ועיון בברכות נ"ז ב', הראה קדרה בחלום יצפה לשלום, ולא נתבאר היחס זל"ז, וקרוב לומר, משום דאין דבר בטבע שיעשה שלום בין אש ומים כמו הקדרה שמלאה מים ועומדת באש ושניהם שלמים, ולכן עשה הקדרה לסמל השלום.

ודע דעפי' זה מה שבארנו שבמעשהו זה מן ערבוב אש ומים עשה הקב"ה כביכול שלום בין שני היסודות המנגדים זה לזה, אש ומים. — עפי' זה יש לכוין הנוסח בברכת תפלה לחולה, "שישלח לו הקב"ה רפואה מן השמים", והלשון "מן השמים" נראה כמיותר, כי בודאי כל מין רפואה וכל עניני האדם באים מן השמים.

אך הבאור הוא עפי' משיכ' הטבעיים שישוד כל מחלה שבאדם הוא מהתגברות היסודות שבגוף האדם (אש, רוח, מים, צפר) אחד על חבירו ואין שלום ביניהם להיות כל אחד על משמרתו שהוקבע לו, וכעין זה במיד' פ' מצורע (פרשה ט"ו), אדם מושקל (במשקל שוח) תצוי מים ותצוי דם, בשעה שהוא זוכה, לא המים מדובין על הדם ולא הדם מרובה על

המים, הוא בריא ובזמן שחוטא פעמים שהמים מרובין ופעמים שהדם מרובה ונעשה חולה.

ומבקשים שישלח ה' רפואה מן השמים בזה שיעשה שלום בין היסודות ולא ידחק אחד את חבירו, וכמו עשה שלום בין יסדרי האש והמים עשה מהם רקיע, כמבואר, וממילא ישוב החולה לשלמות בריאותו.

### יהי מארת (א' י"ד)

פירש"י, מארת חסר (וא"ו) כתיב, על שהוא יום מארה לנפול אסכרה בתנוקות, ששנינו (תענית כ"ז ב', בענין אנשי משמר שבבית"ק, שהיו מתענים בכל יום), ברביעי היו מתענין על אסכרה שלא תיפול בתנוקות, ובירושלמי תענית פ"ד ה"ג מסמך זה על לשון מארת שהוא חסר וא"ו, וממובן מארה (קללה), והם דברי רש"י כאן.

ומשמע מזה שמחלה זו מיוחדת רק בתנוקות, ויש להציר, כי מצינו מציאות מחלה זו גם בגדולים, כמו בשבת (ל"ג ב') אסכרה באה על המעשיות (על מניעת הפרשת מעשר) ועל לשון הרע, בפסחים (ק"ה א') כל הטועם כלום קודם שיבריל, מיתחו באסכרה, ובמ"ר פ' בהעלתך על הפסוק והיה לכם לזרא פירשו — לאסכרה, ובמ"ר קהלת בפסוק כי גם (ד' י"ד) אסכרה עלתה בגרונם ונחנקו, ומכל אלה המקומות נראה, כי מציאותה גם בגדולים.

וצריך לומר, דאעפ"י שאפשר לה לבא גם לגדולים אבל לתנוקות היא מסוכנת מאוד, וצריכה רחמים רבים.

ותכונת מחלה זו — מבואר בברכות ח' א', שהיא כפיסודה (חבל) בפי' ויש, ובשבת ל"ג ב', מתחלהל בבני מעים ונגמרת כפה, ועל זה יכון הבאור שבמ"ר שהבאנו שביארו הפסוק בפרשה בהעלתך והיה להם לזרא — לאסכרה, וכן מכוון לפי זה המ"ר קהלת שהבאנו, ונראה, שהיא המחלת שקרית עתה שארלאך Scharlach.

והיו למאורת ברקיע השמים להאיר על הארץ (א' ט"ו)

ובפסוק הקודם כתיב מארת חסר וא"ו, המורה על לשון יחיד, מאוד אחד, ואפשר לומר הטעם בזה, משום דכפי שידוע אין להלבנה אור לעצמה, רק מה שמקבלת מן אור השמש, ואשר על כן נקראת בשם "לבנה" בלשון סגי נהור, יען כי בעקרה ביסודה היא כהה ואפלה, ורק ליושבי ארץ, לפי דאות עיני בני אדם נראית כמאירה בפני עצמה, ושניהם, השמש והלבנה, נראים כשני מאורות מיוחדים, מבלי תלוי זה בזה.

ולכן בפסוק הקודם, דאיירי ביסוד בריאת המאורות ברקיע השמים,

אשר באמת נברא דק מאור אחד. אור השמש, כתיב מארת, חסר וא"ו, לשון יחיד. אבל בפסוק זה, דכתיב והיו למאורות להאיר על הארץ, ועל הארץ נדאים כשני אורות מיוחדים, כתיב מאורות מלא, להורות על מספר רבים. כפי שטחוט מראיהם, כמבואר.

אך בכלל צריך באור הלשון והיו למאורות, והא כבר נאמר יהי אור ויהי אור, ואפשר לומר, משום דאיתו האור נברא ביום ראשון ואמר חו"ל (תגינה י"ב א') שהאור שנברא ביום ראשון גזנו הקב"ה לצדיקים לעתיד לבא. ובדביעי נברא לכל העולם.

**ויעש אלהים את שני המאורות הגדולים את המאור הגדול לממשלת היום ואת המאור הקטן לממשלת הלילה (א' ט"ו)**

בתלמוד מס' חולין (ס' ב') הקשו על סתירת הלשונות בפסוק זה, דמקום כתיב ויעש אלהים את שני המאורות הגדולים, ושוב כתיב אחריו את המאור הגדול ואת המאור הקטן, אלמא אחד קטן הוא.

ובהשקפה ראשונה קשה מה קשה להם, כי אעפ"י שלבגי המאור הגדול נראה המאור הקטן כקטן, אבל הן גם הקטן, כשחוא לעצמו, גדול הוא. והרי זה כמו שיאמרו על שתי ערים גדולות שגדולות הן, אך האחת גדולה מחביתה, אבל על האמת שתיהן גדולות.

אך כבר בארנו דכונת הקושיא מוצאה ממקום אחר, והוא עפ"י שאמרו ביומא ס"ב ב' דסתם מעוט רבים שנים, וגם אם לא כתיב "שני" ידעינן עפ"י כלל זה דשנים הם, ולכן במקום דכתיב "שני" דרשינן על השתוותם זה לזה. וכך דרשו בגמרא בכמה ענינים דכתיב בהו שני, שנים, שמורים על השתוותם זה לזה.

וזה כונת הגמרא כאן, דמכתיב שני המאורות הגדולים, והי' יכול לכתוב ויעש אלהים את המאורות הגדולים ולהשמיט המלה "שני", ומדכתיבה, מדה על השתוותם במדת גדולתם, ואם כן שוב לא יתכן לומר המאור הגדול והמאור הקטן, אחרי ששנים הם.

ובהמשך הספר נבאר אי"ה כמה לשונות בתורה על דרך זו.

**את המאור הגדול ואת המאור הקטן (א' ט"ו)**

**במס' חולין (ס' ב')** מתבאר, דמתחילה היו שניהם (השמש והלבנה) שוים בגדולתם, ורק אחרי כן, כשנסגרה הלבנה לפני ח' "וכי אפשר לשני מלכים שישתמשו בכתר אחד", ובה דמוה דצונה להקטין מדת השמש, ועל זה הקפיד עליה הקב"ה להקטין אותה, את הלבנה. וזה הוא מפני שקינא להשמש ששמצה עלבונה ושחקה.

ועפ"י זה פרשנו בתרת מה שאמרו (גיטין ל"ו ב' ועוד) הנעלבים ואינם עולבים, שומעין חרפתם ואין משיבים, עליהם הכתוב אומר ואוהביו כצאת השמש בגבורתו (שופטים ד' ל"א), ולמאורה מה שייכות פסוק זה לנעלבים ואין עולבים, אך לפי המבואר, שהשמש שמעה עלבונה ושחקה, ואשר מפני זה קינא ח' לה להקטין את מדת הלבנה, כך יקנא ח' לאלה הנעלבים ואין עולבים, ויפרע מן העולבים.

ומה דכתיב בפסוק בשופטים הנזכר כצאת השמש בגבורתו, בלשון זכר, אעפ"י שמצינו שמש בלשון נקבה. כמו בפ' לך (ס"ו י"ז) ויהי השמש באה וביונה (ד' ח') ותך השמש על ראש יונה. ובאת השמש על הנביאים (מ"ה ג' ו'), אך זה אחד מן השמות הבאים בנטיית זכר ונקבה, כמו: חלון, ימין, ירח (ע' חוסי' חולין ס' ב'), לשון, מחנה, פעם, צפור ועוד. ועל כן מצינו השמש יצא על הארץ (פ' וארא, י"ט כ"ג), וזרה השמש ובא השמש (קהלת א' ח') יוסם השמש לא יכבה (תהלים, קכ"א ו').

ודע דמסעם זה שבארנו בקנאת ח' להנעלבים ונחלים, מסעם זה קירב הקב"ה לקרבות את מין בהמות ולא חיות, מפני שמין בהמות נזה ונרדף, החיות רודפות ואכזריות. וכן ממין העופות קירב רק תורים ובני יונה מפני שהן יותר נוחות וצנועות.

ועוד נכתוב אי"ה מה ששיד לפסוק זה להלן בפרשת ראש חודש בפסוק ושעיר צוים אחד לחטאת לה' (כ"ה ט"ו).

**ויעש אלהים את חית הארץ (א' כ"ה)**

יש להעיר על כי בבריאת עופות ודגים מפורש שבבריאתם ברך ח' אותם בברכת פרו ורבו (פסוק כ"ב), וכאן בבריאת חית הארץ לא נמצא ברכה זו. ואפשר לומר בסעם הדיבר, משום דרבו מיני חיות סכנה לאדם, כמו שכתוב בפרשה משפטים (כ"ג כ"ט) ורבה עליך חית השדה, ולכן אין מן המדה לברך ברבוי את הדבר שדביו מביא קללה ונזק לאדם.

**ויאמר אלהים נעשה אדם (א' כ"ו)**

לדברי רש"י כאן יש בלשון "נעשה" (שהוא לשון רבים) מקום לפוקרים לומר, ששתי רשויות בראו את האדם, ובאמת הכונה כאן (גם זה מדברי דש"י) מהוראות לשון "נעשה", שנמלך הקב"ה עם המלאכים על דבר בריאת האדם, כמבואר במ"ד, ושלמדה כאן התורה דרך ארץ שלא יתגאה אדם לעשות מעשיו עפ"י דעתו לבד, אך שיהא הגדול נמלך בקטן ממנו. כדרך שעשה הקב"ה בבריאת האדם שנמלך במלאכים, עכ"ל רש"י.

ומתבאר מזה, דבמלת "נעשה" כאן יש שתי הוראות, תאחת, כי המעשה



נעשה בשנים, והשני, כי באה להורות על מניעת הגאווה, וכשיבא לאדם לעשות מעשה לא יתגאה בדעתו לבור אך ימלך גם בקטן ממנו.  
ועל פי זה אפשר לכוין כונת הנמרא במס' סוטה (ד' ב') במאמר כל המתגאה כאלו עובד עבודה זרה, ולבארה מה שייכות זה לזה, אך לפי המבואר, אפשר לומר, משום דזה המתגאה לא משפיל עצמו להתיישב בעניניו עם הקטן ממנו, וכן אינו מפרש הלשון „נעשה“ שבלשון רבים להוראה דרך ארץ להיות הגדול נמלך בקטן, אחרי כי הוא לא יחזיק במדה זו, ונשאר לפניו לפרש הלשון „נעשה“ לשתי דשיות, כמש"כ רש"י, וזהו כעובד ע"ז.

וכזה יתבאר מה שאמרנו בסוטה (ה' א'), כל המתגאה, אימר הקב"ה אין אני הוא יכולים לדור בעולם, שנאמר (תהלים, ק"א ה') גבה עינים ורחב לב אותו לא אוכל וכו' ע"כ. ולא נמצא רוגזא כיו בכלל הוסיאם ובכלל החסאים, וזה הוא, מפני שכל החסאים באים מסבות שונות מבלי נוגע באחדות המקום, ולא כן המתגאה, כמו שבארנו.

וכן יתבאר המאמר הסמוך במס' סוטה שם (ד' ב') כל המתגאה שכינה מיללת עליה, וזהו מפני שבגנצו באחדות ה' הוא מתחייב בנפשו, ועל דרך הלשון בומץ שאדם מצטער שכינה אומרת קלני מראשי (סנהדרין מ"ו א'). ועוד יתבאר בזה מ"ש בובחים (ק"ב א') בשעה שפוסקים גדולה לאדם פוסקים לו ולורעו, ואם הגיס דעתו הקב"ה משפילו, ע"כ, ואפשר לומר יחס העונש הזה (משפלות) למתגאה, משום דענין הגדולה בכלל הוא ענין אצילי ממרום, ומכיון שהוא נוגע באמונת האחדות, האצילית במרום, כמבואר, נענש בזה שניטל ממנו רוח האצילי בארץ ונעשה שפל.

ואמנם נראה, דבכלל הלשון „כאלו“ (כאלו עובד ע"ז) אין ההוראה שוין ממש, אך רק דמיון שטחי, כמו בבי"מ (ל"ט א') כשבוין ולא שבוין, ובא רק על דרך ההפלה לגנות את מדת הגאווה, אבל קשה לומר דהמתגאה הוא ממש כעובד ע"ז, וגם כי על האמת יש במדת הגאווה הרבה יותר סכלות מאשר רשעות, יען כי מה יתגאה קרוץ מזומר, אשר נזק אחד בגופו יוכל להורידו לשחת, והתעפי עיניו בו ואיננו.

וכן יתבאר כמה מאמרים בתלמוד מנין לשון זה, כמו כל הדר בחזק לארץ כאלו עובד ע"ז (כתובות ק"ב ב') כל המעלים עיניו מן הצדקה כאלו עובד ע"ז (ב"ב י' א'), כל המחליף בדבורו כאלו עובד ע"ז (סנהדרין ע"ב א') כל המשייר פתיתים על שלחנו כאלו עובד ע"ז (שם ע"ג ב' רישא ברש"י), וכו' ופרשה בראשית (כ"ז ב') כל הכועס כאלו עובד ע"ז.

ובדמיונים אחרים, אדם שיש בו דעה כאלו נבנה בית המקדש בימיו (ברכות ל"ג א'), האוכל להם בלא נטילת ידים כאלו בא על אשה זונה

(סוטה ד' ב') כל אדם שיש בו גסות הרוח כאלו בא על כל העריות (שם), כל שדעתו שפלה כאלו מקריב כל הקרבנות (שם ה' ב'), כל המלמד את בנו תורה כאלו מלמדה תפלות (שם כ"א ב'), כל הגזול את חברו שזה פרוטה כאלו נוטל נשמתו ממנו (ביק ק"ט א'), כל הרואה את רבי מאיר בבית המדרש (ושומע חריפות פלפולו) כאלו עוקר הרי הרים, ועוד כמה וכמה מאמרים המתדמים בלשון „כאלו“, ובאו רק על דרך ההפלה ומסור הנפש ויושר המדות.

ובמקום אחד בא לשון „כאלו“, הוא יכירע ויכירה לפרש את הלשון „כאלו“ אך ורק על דרך ההפלה ולא כאלו ממש.

והוא במשנה דאבות (פרק ה' משנה כ"א) ... בן תשעים לשון, בן מאה כאלו מת ועבר ובטל מן העולם, והיתכן כי נפרש אשר בן מאה תחשב אותו אלמנה ובניו יתושים, אך בא להפליג קרשי תחיים של בן מאה שנה, תחיים עכורים ודלוחים, והם למעמסה עליה, והרי מבואר מפורש דהלשון „כאלו“ הוא לאו דוקא כאלו ממש, אך על דרך ההפלה והציור.

ועתה נשוב אל תחלת דבריננו, אל באור דברי רש"י את הלשון נעשה שבא בלשון רבים, וכל מה שכתבנו בזה הכל טובב הולך אל נקודה זו, לבאר ולפרש טעם הדבר שבה הלשון נעשה בלשון רבים.

אבל על דרך הפשט וסגנון לשון המקרא יתכן לומר, כי לשון זה (נעשה) בא רק דרך כבוד לגבוה לדבר בלשון רבים, שכן נמצא במקרא פעמים רבות מאוד, וכמו בסוף פרשת נח (י"א ד') הבה נרדה ונבלה שם שפתם, ושם אי אפשר להבין הלשון כשתי רשויות, יען הפסוקים שזרם ושאחר לשון זה מכחישים זה, כמו שכתוב (פסוק ה') וירד ה', ובפסוק ו' ויאמר ה', ושוב לאחר המאמר הבה נרדה כתיב (פסוק ח') ויסע ה' אותם, הכל בלשון יחיד, אך במקום דכתיב בלשון רבים הוא רק מפני שכן הוא מדרג הכבוד.

וכן יתבאר כמה לשונות מסגנון זה, כמו בפרשת וישלח (ל"ה ד') כי שם נגלו אליו האלהים ובפרשה ואתחנן (ד' ז') אלהים קרובים, וביהושע (כ"ד י"ט) אלהים קדושים, ובשמואל א' (ד' ה') האלהים האדירים, ובשמואל ב' (ו' כ"ג) הלכו אלהים, ובמלאכי (א' ד') ואם אדונים אני, ובפ' תשא (ל"ג יד') פני ילכו — תחת ילך, וכן תהנוג במלכותא דארעא לדבר בלשון רבים, כנודע.

וכן מצינו בחז"ל הלשונות אף אנן נמי תנינא, אף אנו נאמר, והם דברי יחידים, ובסוף מס' בי"מ (ק"ט א') אמר אחד התכמים, אפריון נמטי לרבי שמעון תחת אמטי.

וכזה יתבאר מה שבמעשה העגל כתיב (פ' תשא, ל"ב ד') ויאמרו אלה אלהיך ישראל אשר העולך מארץ מצרים, בלשון רבים, ונחמיה, בוכור

את המכשול המגונה הזה ובחזירתו דבריהם שינה לשונם ואמר משמם (נתמיה ט' י"ה) ויאמרו זה אלהיך אשר העלך. בלשון יחיד. תחת. "אלהיך" ותחת. "העלך" בלשון רבים. וזה הוא. מפני דכתיב שיתבאר במקומו להלן בפ' תשא הי' יסוד רעיון ממעשה העגל מזמז לב הערב רב שעלו עם ישראל ממצרים. והם פנו לישראל בלשון אלה אלהיך ישראל (וזה מוכרח שהם אמרו זה ולא שלומי אמנוי ישראל, משום דאם כן הי' להם לאמר אלה אלהינו. ולא יבין כן שם ישראל). ובדעתם של הערב רב גדל ערכו של העגל בעיני העם. קראוהו בלשון כבוד וגדולה. בלשון רבים. אלה אלהיך אשר העלך. ונחמיה לא רצה לקרוא על העגל שם כבוד. בלשון רבים. שינה לשונם ואמר משמם זה אלהיך אשר העלך. בלשון יחיד.

ויאמר אלהים נעשה אדם בצלמנו כדמותנו (א' כ"ו)

במה עמלו רש"י ורמב"ן ועוד מפרשים בבאר הלשון. בצלמנו כדמותנו, וזה הוא מפני שנראה להם לשון זה כלפי מעלה מגושם וזר מאד, אינו נוח ואינו רצוי להבינו כהוראתו בפשטות.

ואני לא אדע מה זרות יש בלשון זה. כי הן כפי המתבאר במדרשים ברש"י בפסוק זה בבאר הלשון. "נעשה" אדם. בלשון רבים מפני כי על בריאת האדם בכלל נמלך הקב"ה במלאכה (עיי' במאמר חקודם).

ובגמרא חולק (צ"א ב') אמרו על הפסוק דריש פרשה ויצא מלאכי אלהים עולים ויורדים בו (בסולם). מהו עולים ויורדים. עולים ומסתכלים בדיוקניהן של מעלה ויורדים ומסתכלין בדיוקניהן של מטה. ופירש"י, בדיוקניהן של מעלה פרוצין אדם שארבע חיות בדמות יעקב, עכ"ל. וכפי הנראה אגדה זו נשמכת על הפסוקים ביחזקאל (א' ה') וזה מראיתו (של חיות הקודש. מלאכים) רמות אדם להנה. ושם (פסוק י') דמות פניהם פני אדם. ועוד שם (פסוק כ"ו) ועל דמות הכסא דמות כמראה אדם. ובינואם (ל"ז א') ובכ"מ (פ"ו ב') על הפ' דריש פרשה וירא והנה שלשה אנשים נצבים עלי. גאון ייחוד שלשה אנשים — מיכאל, גבריאל ורפאל, ובפ' וישלח ויאבק איש עמו — מלאך (חולין צ"א ב'). ובירושלמי יומא פ"א הי"ח פירוש הפסוק בפרשה אחרי וכל אדם לא יהיה באהל מועד — אפילו מלאך. ובמד"ר ר"פ וישב וימצאהו איש — זה גבריאל. וכמו שמכונה בספר דניאל (ט' כ"א) האיש גבריאל. ושם (י"ב) והאיש לבוש הבדים. ובמ"ר פרשה קרח (פרשה י"ט) גדול כהם של נביאים שמדמים דמות גבורה של מעלה לצורת אדם שנאמר (דניאל. ח' ט"ז) ואשמע קול אדם. ומוסב על קול מלאכים. ובמדרש תהלים (ל"ה) אשריהם לצדיקים ונביאים שהם מדמים הצורה ליצורה ואת הנטיעה לנטועה. ובאגדות איתא. כי בשעת מתי

נתראה הקב"ה כזקן ועל הים כגבור צעיר. וע"ע בזהר פ' בא. מ' ב', ופרשה משפטים צ"ד ב'.

ובהמשך להמבואר למעלה כי נמלך הקב"ה עם המלאכים על דבר בריאת האדם. לא יפלא כלל הלשון בצלמנו כדמותנו. ככל מה שנתבאר בענין זה. וגם הוא. כביכול. נשתתף עמהם. כי השתוף גם הוא ממדת דרך ארץ כמו הלשון נעשה. כפי שנתבאר. וע' ברמב"ם פ"ה ה"ז מתשובה ובראב"ד שם ואין להאריך עוד בזה ולהרחיב הדבור בענין שאין דורשין בו. כמבואר במשנה הגיגה י"א ב'. והוא מהדברים שרק "מעוטן יפה".

ויברא אלהים את האדם (א' כ"ז)

בכלל מצינו בענין בריאת האדם שלש לשונות. ויברא (כאן). וייצר (י"ב ד') ולבסוף — עשה אותו (ה' א'). ובארנו זה למעלה בפסוק ויעש אלהים את הרקיע (פסוק ד').

ויברא אלהים את האדם (א' כ"ז)

הנה מתבאר. שהאדם נברא לאחר כל הנבראים. ובסעם הדבר אמרו במס' סנהדרין (ל"ח א') שאם תזוז דעתו עליו (שיתגאה בעצמו) אומרים לו יתוש קדמך כמעשה בראשית. כלומר. גם היותר קסן שבנבראים נברא קודם שנבראת אתה.

ולא נתבאר מה ענין תוכחת מוסר בזה. ואפשר לומר עפ"י המבואר בענין (ב"ז ב') רבשעה שחרף שיטוס מערכת שמים (בשעת חורבן ביהמ"ק) ואמר. אם גבור הוא (בהסבה לה') יעלה ליבשה ויעשה עמי מלחמה. יצתה בת קול ואמרה לו. רשע בן רשע. בריה קלה יש לי בעולמי. עלה ליבשה ועשה עמה מלחמה. עלה ליבשה. בא יתוש וכנס בחוטמו ונקר במוחו שבע שנים עד שמת. וזוהי הכונה שאומרים לו יתוש קדמך ויכול להתגבר עליך ולפוצץ אותו.

וגם אפשר לומר בסעם קדמות כל הנבראים לבריאת האדם שזה לטובתו. והוא עפ"י מה שאמרו בסנהדרין (נ"ט ב') דאדם הראשון. עד שחטא. הי' מיסב בגן עדן ומלאכי השרת צולין לו בשר ומסננין לו יין. ולפי זה. במכוון נברא לאחר כל הנבראים. ואפילו לאחר גדולי קרקע. כדי שימצא הלה מוכן לפניו. ואמלי נברא לראשונה הי' מחוסר כל לצרכי חייו.

וע' בתרגום שכתב. ונברא האדם ברימ"ה אברים ובשס"ה גידים. עכ"ל. ובס"ה תרי"ג. וי"ל. כי מספר האברים מרמז למספר רמ"ה מצות עשין שהם עובדים כמו האברים. ומספר הגידים לשס"ה מצות לית. שאינם עובדים כמו הגידים.

## וכבשה (א' כ"ח)

הכתוב וכבשה, בלשון יחיד, הקרי וכבשוה, בלשון רבים, וכפי הנראה דצו ה'ל לקיים משמעות שניהם, ומתבאר, כי וכבשוה מוסב על עניני החיים בכלל, שגם היא עוברת בהם, וחלשון וכבשה, ביחידות, מוסב על מלחמות, אשר בזה תלוי המעשה רק בנברים ולא בנקבות, כי „אין דרכה של אשה במלחמה“ (קדושין ב' ב'), ואין דרכה של אשה לכבוש (יבמות ס"ה ב'), ואסור לאשה לצאת בכלי זין למלחמה (גירי ג"ס א), ועל זה יכונן הלשון וכבשה בהסבה על האדם לבד, (עיין ביבמות שם).

ויחס ענין זה למצוות פור' י"ל פשוט, משום דמסבב מלחמות להאכיל אנשים, ובאה מצוה זו למלאות הנחסר במלחמות.

## חנה נתתי לכם את כל (א' כ"ט)

יותר ה' נכון לכתוב אני נותן לכם את כל, בלשון הוה, כפי אמת הענין, שעתה מגביל להם דבר זה למאכל, וכמו הנני נותן לו את ביתי שלום (פ' פנחס).

אך כן הוא לפעמים מדרכי הלשון, שיבא עבר במקום הוה, כמו בפרשת לך (י"ד כ"ב) הרימותי יד ה' / תחת אני מרים, ובפרשת חיי (כ"ג י"ג) נתתי כסף השדה קח ממני, תחת אני נותן, ובפרשת שלח סלחתי כדברך תחת אני סולה, וברות (ב' ח') הלא שמעת בתי, תחת הלא תשמעי, ועוד הרבה. והנה כן הוא מדרכי הלשון.

ולפעמים מצינו ההיפוך, הוה במקום עתיד, כמו להלן בפרשה, ואד יעלה מן הארץ — תחת עלה, וכל שיח השדה טרם יהיה — תחת טרם היה, ובפרשה חיי (כ"ב מ"ה) אני טרם אכלה לדבר — תחת טרם כליתי, והרבה כהנה, וגם זה מדרכי הלשון.

וגם אפשר לומר בנוגע ללשון פסוק זה הנה נתתי לכם את כל, בלשון עבר, כי הפעל נתתי איננו ממוכן נתינה מיד ליד, כי אם מענין יעור, הבטחה, ערוכה, כלומר, כי מאז יעדתי והזמנתי שהכל יהי לכם, למענכם, וכמו הלשון בפרשה לך (ט"ו י"ח) לורעך נתתי את הארץ, כלומר, יעדתי והקדשתי את הארץ לבניך, ובפרשה תולדות (כ"ו ל"ז) ואת כל אחיו נתתי לו לעבדים, וגם כאן הכונה שכבר יעדתי והזמנתי את כל שיהיו לכם, וכן יתפרש הפסוק בפרשה חיי שהבאנו נתתי כסף השדה קח ממני שמכון לומר יעדתי והקדשתי את הכסף עבור המערה, קחנו ממני.

## לכם יהיוח לאכלה (א' כ"ט)

ובפסוק הבא כתיב ולכל חית הארץ... את כל ידק עשב לאכלה, ויש להעיר למה לא אמר לאכלה על כולם ועל הכל, על אדם ועל בהמה, על כל עשב ופרי עץ וירק עשב, ולמה הפסיק במלת לאכלה בין המתנות לאדם ולחיות הארץ, וגם צריך באור, למה באכילת אדם אמר יהיוח לאכלה, בעתיד.

ואפשר לפרש זה וזה עפ"י מה שאמר בגמרא פסחים (ק"ח א'), כי בשעה שאמר הקב"ה לאדם הראשון וקח ודרור תצמיח לך ואכלת את עשב השדה (להלן ג' י"ח) ולגו עיניו דמעות, אמר, אני וחמורי נאכל מאבוס אחד, וכיון שאמר לו הקב"ה בוצת אפיך תאכל לחם (שם) נתקדשה דעתו, והכונה היא, מפני שהלחם צריך הכנה רבה: זריעה, קצירה, דישוה, טחינה, לישה ואפיה, אבל החמור אין צריך לכל אלה, אך אוכל ישר מן התבואה בצאתה מן האדמה, בלא כל תקון והכנה, ואם כן ממילא לא יאכלו שניהם מאבוס אחד, ועל כן נתקדשה דעתו.

וענין זה מרומז בפסוק שלפנינו, כי לאדם ולאשתו אמר לכם יהיה לאכלה, את כל הגדולי קרקע יהיה לכם לאכלה, לא מיד כשיצאו מן האדמה, אך לאחר שתכינו אותם בכל צרכיהם, בקצירה ודישה וכו' (כמובאר למעלה), אבל לכל חית הארץ ולכל עוף השמים נתתי את כל ידק עשב לאכלה — בלא הכנה, רק כמו שהם, ישר מן האדמה.

ולפי זה ניחא מה שהענינו בפסוק זה, למה לא אמר לאכלה על כולם ועל הכל, ולמה באכילת אדם אמר יהיוח לאכלה, וזה מפני השוניים בתכונת אכילתם, כמבואר.

## ויהי בן (א' כ"ט)

לא נתבאר על מה מוסב זה הלשון ויהי בן, כי לפי המשך הלשון והענין בהפסוקים כאן, הנה נתתי לכם כל עשב.. ולכל חית הארץ... את כל ידק עשב לאכלה — לאחר כל זה אין כל ענין ומובן לומר ויהי בן, כי הלא כל דבר לא נהנהו בזה.

ואפשר לומר הכונה, כי עד מאמר זה ממתנות דברים אלה למזון, לא הי' בכל גדולי קרקע כל תכונה וכל כח למזון הגוף, והי' ענינם ותכונתם כעצים ואבנים, ומכיון שקבעם ה' לאכילה נהנהו בהם כח תמזון, וזהו באור הלשון ויהי בן — שנעשו כל אלה מוכשרים לאכילה.

וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאוד (א' ל"א)  
במדרש כאן אמרו, והנה טוב מאוד — זה המות. למרבה הפלא הגדול אשר בהמאמר הקצר הזה אפשר בכל זאת להחליט, כי לא רק שאיננו

מוטל אור. אך נהסך הוא. הוא פשוט וישר בדרך והגיון. רצוי ומתקבל. נוח ומוכן כאמת לאמתו בהגיון ונסיקה, ואף יתבאר שייכות מאמר זה לגמר הבריאה.

ואעפ"י שזכרנו ענין זה בתורה תמימה, אך לגורל הכרחיות הביאור בזה נקבע אותו גם כאן, וכתוספת ביאור ויתר הסבר.

ונקדים בזה, כי השם „מות" בכלל ינתן לא רק על אפיסת גויעת בעלי חיים. כמו שרגילין להביין, אך גם על כל דבר וחפץ וגם על צומח ודומם הכלה ונפסד, ומשותף שם זה עם השמות אפיסה, כליין והפסד.

ומזו התוראה יתבאר שם מיתה בכמה דברים חומריים אשר עומק הוראתם בהם כליין ונוק מוחלט.

כה מצינו בפרשת ויגש (מ"ז י"ט) למה נמות גם אנחנו גם אדמתנו, אעפ"י שלא שייך מיתה באדמה, אך בעצת שלא תתן האדמה יכולה נחשבה כמתה.

וכן באיוב (י"ב ח') ובעפר ימות געזו (של העץ), והיינו שיפסד הגעז מכחו ומתכונתו.

ועל שממנו מלכות אפרים נאמר (הושע י"ג א') ויאשם בבעל ימתי, והיינו שהופרה מלכותו.

וכן אמר הנביא (עמוס ב' ב') ומת בשאון מואב, ומוסב על שממנו גוי וארצו.

ואיוב העיד ברעיו ואמר (י"ב ב') ועמכם תמות חכמה, והכונה שעמם תפוג חכמה, וכינה זה בשם מות.

ובתלמוד (ב"ק נ"ג א') כינו שבירת כלי בשם מיתה, ואמרו, שבירתן (של כלים) זו מיתתן.

וכן הנהוג בלשון בני אדם, אשר על כל דבר בעולם הנפסד בכל מיני סבות, באש ובמים ובכל אופן שהוא, אומרים, הדבר הזה כבר מת.

ועתה נבוא חשבון, כי לו לא הי' נפסד ונלה דבר הנמצא בעולם, כי אז לא הגיעו בני האדם לתכלית השלמות הצפונה ושמונה בתכונות וביסודי אותו הדבר. למשל, אם הי' בגד ונעל ובית וכסא ושלחן ומגורה וכל כלי וכל חפץ קיימים לעולם ולא הי' צריך לעשותם מחדש, כי אז לא הי' מתגלה החסרון שבהם וההכרח או יקרת התקון ההכרחי או המושכלי שראוי לבא בהם, אך סבת התקון והשכלול באה לרגל כלית אותו הדבר, והכלי מביא לידי חסרונו, וחסרונו מכריח לעשותו מחדש, ובעת העשיה מרגישים את החסרון והפחיתות שהי' באותו הדבר עד כה, וחושבים ומתחכמים איך למלא אותם בזה הדבר הנעשה עתה מחדש. ונמצא, שהאבדון והכלית

(הכלולים בשם „מיתה") מכל דבר מביא לתכלית נרצה, שאותו הדבר כמו יברא מחדש ביתר שאת על הקודם. בחקן ובשכלול.

חו היא כונת המדרש שהבאנו, וירא אלהים את כל אשר עשה חנות טוב מאוד — זה המות, כלומר, שאחר יצירת כל דבר עדיין טמון בו הסוב האפשרי לבא בו ע"י אבדונו וכליונו, המכונה מות, כמבואר.

ומכאן ענין זה בכלל למה שאמרנו במ"ר פרשה זו (פרשה י"א) שכל דבר הנברא בששת ימי בראשית צריך עשיה ותקון, ובזה כלול כל מה שבארנו.

ומסתבר גם זה מה שרמזו ענין זה (כלומר הלשון והנה טוב מאוד עפ"י הדרש זה המות) בסוף פרשת הבריאה לאחר ששת ימי הבריאה, לומר, כי אף אם שבשעתך נבראו כל חסידות הטבעיים לצרכי העולם, אבל השכלול שבהם ימשך לעולם.

### ויכלו השמים והארץ (ב' א')

במס' שבת (ק"ט ב') אמרו, אפילו יחיד המתפלל בערב שבת צריך לומר, ויכולו, דאמר רב המנונא, כל המתפלל בערב שבת ואומר ויכולו מעלה עליו הכתוב כאלו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית, ע"כ. והנה לא נתבאר מה שאמר „אפילו יחיד", מה הרבות בזה ביחיד יותר מבצבור, כהוראת הלשון אפילו יחיד, והלא השעם מוסב ומקביל אל כל האומר, ונראה לבאר עפ"י מה שכתב הטור (א"ח סימן רס"ח) להסביר את ענין השתופות, משום דהאומר ויכולו וגו' כי בו שבת מכל מלאכתו וגו' הוא כמו שמעיד עדות להקב"ה על מעשה בראשית, ומטעם זה כתב, דצריך לומר ויכלו בעמידה כדון עדים שצריכים להגיד עדותם בעמידה.

והנה לפי זה הי' אפשר לומר דיחיד אין צריך לומר ויכולו, דאחרי שאמרת זו היא מטעם עדות, וקיי"ל אין עדות פחות משנים, על זה אמר אפילו יחיד צריך לומר זה.

ואפשר עוד לומר בטעם הדבר שאין מקפידין בדבר זה על מה שאין עדות פחות משנים, משום דעיקר הטעם שעדות מוכרחת להיות בשנים, משום דאי אפשר לסמוך על עדות איש אחד, מפני איזה טעותים ודמיונות שאפשר לבא באיש יחידי, והנה זה שייך רק בעניני אנשים שהם לא ידעו האמת וסומכים רק על העידים, ולכן צריך שנים, אבל הקב"ה יודע האמת דהי' לפניו אפילו עדות עד אחד.

ודע, כי עפ"י החסבר שהבאנו בזה בשם הטור, דכל ענין אמירת ויכלו הוא מטעם עדות, עפ"י זה יתבאר עוד (גם כן על דרך דרש אגיד) מה שאמרנו בגמרא שבת שם, כל המתפלל בערב שבת ואומר ויכולו שני

מלאכי השרת מניחין ידיהם על ראשו ואומרים לו וסר עונך ומטאתך תכופר (פסוק הוא בישעיה' י' ז'). וצריך באור מה יחס פסוק זה לזה שאומר ויכלו. ולפי המבואר, דאמירת ויכלו היא מטעם עדות שמעידים על בריאת העולם ע"י הקב"ה, וקיי"ל שאם נמצא בתוך העדים אחד פסול לעדות, כגון רשע, בטלה עדות כולם, לכן אפשר שבתוך קהל הצבור האומרים ויכלו נמצא אחד שעס"י קלקולו בדת הוא פסול לעדות ועל ידו תבטל עדות הצבור כולו, לכן אומרים לו מלאכי השרת וסר עונך ומטאתך תכופר, אם אולי היית עד עתה רשע ופסול לעדות, עתה סר עונך והנך כשר לעדות.

### ויברך אלהים את יום השביעי (ב' ב')

ראה מה שנכתוב א"ת מה ששייך לפסוק זה להלן בתחלת פרשה לך בפסוק ואברכיך (י"ב ב').

### כי בו שבת מכל מלאכתו אשר ברא אלהים לעשות (כ' ג')

הלשון "לעשות" אינו דבוק ואינו מבואר. ועיין ברמב"ן, כי לפי דעתו חסר במלה זו מ"ם שמש"י, וענינו כמו "מלעשות". אבל גם אחרי זה אין הבאור רצוי, יען כי לא ה"י הענין חסר גם אם לא חסרה מלה זו כולה. והנה להלן בפרשה לך (י"ב י"ב) נבאר, כי נמצאו כמה פסוקים שצריך לקרותם בסירוס. כלומר בהיפוך סדר לשונם (ועל דרך שאמרו חז"ל (ב"ב ק"ט ב') סרס המקרא ודרשוהו, ובסוטה (ל"ה א') מקרא זה מסורס הוא) ונביא שם א"ת שורה ארוכה מפסוקים כאלה, ובתוכם גם פסוק זה, כי לפי שיצורו יקרא כזה, כי בו שבת אלהים מלעשות כל מלאכתו אשר ברא, ועיי"ש בארוכה.

ואמנם אם נאבה לקיים קריאתו של הפסוק ככתיבתו אפשר לפרש עס"י הידוע שהקב"ה מחדש בכל יום מעשה בראשית, מציא מהם ממקומה וליבנה ממכון שבתה, וכהלשון בתפלה, המחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית, וכן משמעות הלשון בישעיה (מ"ב ה') ובהפטרות לפרשה זו, כה אמר ה' בורא השמים ונוטיהם, רוקע הארץ וצאצאיה, נוטן נשמה לרעם עליה ורוח להולכים בה — הכל בלשון הווה ולא בלשון עבר, מה שברא ומה שנתן. וזה הוא מפני כי אעפ"י שיסודי כל דבר ברא בהתחלת הבריאה, בששת ימי המעשה, אבל בכל זאת, הוא מחדש ענינם בכל משך זמן קיום העולם, שנותן בהם כח למלא תפקידם, וכתוצאות הלשונות הנחמדים שהבאנו.

וזה היא הכונה בלשון פסוק זה, כי בו שבת מכל מלאכתו היסודית אשר ברא לעשות, להתעסק בזה תמיד יום יום, כמבואר.

### ביום עשות ה' אלהים שמים וארץ (ב' ב')

הנה אין גיגיל הכתוב לאחר את הבורא בתוארים כפולים כאחד, כמו כאן ה' אלהים.

ואפשר לומר עס"י המ"ר בר"ם זה, דאה הקב"ה שאי אפשר לברוא העולם כמדת הדין (מפני כי מי יעמד לפניו בדין) שיתף אליו מדת הרחמים, וידוע דשם אלהים מורה על מדת הדין, ושם הויה על מדת הרחמים, ועד כה בתחלת הפרשה מתואר דק בשם אלהים, וכאן בסוף מעשה הבריאה הוסיף לרמז שם הויה, להורות, שלבסוף שיתף מדת הרחמים.

### ויצר ה' את האדם עפר מן האדמה (כ' ז')

חוקרי תכונות נפש האדם (אנטרופולוגים) יחקרו לדעת סבת הדבר, למה אהבת ונטיית אבות לבנים תתפשט עד אין קץ וערך ותגיע עד כדי מסירת נפש מצד האבות, בלא כל חשבון ובלא כל גבול, לא ייעפו ולא ייגעו. — וכנגד זה, הנטיה מאהבת בנים לאבות תצמצם במדה ובמשקל, במיוחדת וסבבליה, ובחשבון הנגיזה העצמית, וכמו שאמרו בסוטה (מ"ט א') רחמי האב על הבן ורחמי הבן... על הבן (כלומר, ולא ברגש חזון על האב), בעת שלפי הטבע ה"י דרוש להיות היחס שיה' לשני הצדדים, כמו מאבות לבנים כמו מבנים לאבות, וכלשון הכתוב במשלי כמים הפנים לפנים וגו'.

אבל פתרון הדבר אפשרי לכאר עס"י מה שכתב הרמב"ן בפרשה זו להלן בפסוק על כן יעזב איש את אביו ואת אמו, כי טבע הנפש שהיחת באדם הראשון הטבעי בתולדותיו לדורות עולם, ולפי זה, הנה רגשי אהבת אבות לבנים הנחיל לכל הברואים, אבל דגשי אהבת בנים לאבות לא ה"י יכול להנחיל, מפני כי אחרי שנוצר מעפר האדמה ה"י חסר לו כל רגש אהבת אבות כי לא חש אותו ולא הרגיש בו, ולכן נשאר יחס בנים לאבות דק ברגש קל, רק ברגש שקל, וממילא גם רק בחשבון עצמי ובמשקל ובמשורה.

ועס"י זה יובן מה שמצינו בתורה צווי לבנים על כבוד אב ואם (פ' תרנ"ו). אבל כנגד זה צווי על האבות לגדל ולכלכל את בניהם, צווי כזה לא בא, וזה הוא, מפני שהגידול והכלכלה לבנים הוא דבר הבא בטבע חזק מוטבע בדם בנפש האדם עוד מטבעו של אדם הראשון, ולא דרוש צווי על זה, כי מאליה תבא תוצאת חוב זה, ולא כן דבר הקל ברגש נפשי, כיחס בנים לאבות, צריך לחזק בצווי ואזהרה.

ואף יובן לפי זה למה בכל עשרת הדברות לא בא מתן שכר של כל צווי כצדו, וזה בכבוד אב ואם, וזה הוא, מפני שדבר שהוא קל ורפה בטבע

צריך חיזוק גם ע"י הבטחת שכר בצדו, כדי לשורר למלא תפקידה של מצוה זו בשלמות.

ובפרשת יתרו (כ"י ר"ב) נבאר אי"ה עוד טעם בענין זה, ואף נבאר שם למה בחרה התורה למתן שכר מצוה זו את הברכה מאריכות ימים.

ויהי האדם לנפש חיה (ב' ו')

התואר נפש חיה ביחס לאדם לא נמצא במקרא. והוא תואר רק למין חיות והולכות על ארבע, וכמו שרץ נפש חיה, תוצא הארץ נפש חיה, והרבה מאוד. ובמין האדם מצינו תוארו בשם נפש לבד, ויהי כל נפש, שבעים נפש (פ') ויגש כל הנפש הבאה מצרימה (פ' שמות) נפש כי תחטא והרבה אין מספר, אבל הלשון נפש חיה ביחסו לאדם לא נמצא כי אם כאן.

ואפשר לומר בטעם הדבר, משום דבעוד שתולדת אנשים משונה מתולדות כל בעלי חיים בזה, כי רוב בע"ח ביום תולדתם נעשים שלמים בתכונת החיים. הולכים, עומדים, אוכלים ושותים וכל תנועת החיים השלמים בהם, — הנה האדם ביום הולדו חמן רב אחר זה אינו שולט בכל יתרונות אלה, אינו הולך ואינו עומד, אינו אוכל ואינו שותה, וכל תנועת החיים השלמים חסרה לו.

אבל אדח"ר נדמה בתכונה זו לכל החיות, ותיכף בהבארו נעשה שלם בתכונת החיים, וכמבואר בסנהדרין (ל"ה ב') בסדר כל עניניו ביום הולדו, שתיים עשרה שעות ה' היום (יום יצירתו), שעה ראשונה הוצרך עפרו, שניה נעשה גולם, שלישית נמתח אבריו, רביעית נזרקת בו נשמה, חמישית עמד על רגליו, ששית קרא שמות וכו' ובאותו יום נצטוו שלא לאכול פן האילן ועבר על צויו ונודח.

וכל זה אשמעינן הכתוב, ויפח באפיו נשמת חיים ויהי האדם לנפש חיה, כלומר, תיכף ליצירתו ה' בתכונה כמו נפש כל חיה, שלם במהלכו כמו כל נפש חיות שונות.

ויהי האדם לנפש חיה (ב' ו')

דאמר על זה במס' תענית (כ"ב ב') רבי יוסי אומר, אין היחיד רשאי לסגף עצמו בתענית, שמא יצטרך לבריות ואין הבריות מרחמות עליו. אמר רב יהודה אמר רב, מאי טעמא דרבי יוסי, דכתבי ויהי האדם לנפש חיה, נשמה שנתתי בד החיה, ע"כ.

ולא נתבארה השאלה, מאי טעמא דרבי יוסי, הא הוא בעצמו מפרש טעמא, שמא יצטרך לבריות ואין הבריות מרחמות עליו.

וצריך לומר, דרב יהודה בא להוסיף טעם מניין לו לרבי יוסי שצריך

לחוש לזה, ולכן מביא סמך מהסוסד דצריך להחיות הנפש, אם כן צריך לחוש לזה, כדי שלא יעברו על מצות התורה.

אך בכלל צריך באור לעיקר אזהרתו של רבי יוסי, והלא הוא עצמו אמר, יהא חלקי ממתי בדרך מצוה (שבת ק"ח ב'), ואם כן זה המסגף עצמו חושב שהולך בדרך מצוה, וכמ"ש בתענית י"א א' שנקרא קדוש זה חיושב בתענית, ואם כן למה לו לחוש למה שיח'.

וצריך לומר בדעתו של רבי יוסי, דמה שאמר יהא חלקי ממתי בדרך מצוה, הוא אם רק נקרה באקראי, אבל לא לעשות לכתחלה פעולה לתנהגה כזו, התורה מיחתה על זה, (ע' להלן בפ' נה בס' אך את דמכם לנפשותיכם וגר') והוא מפרש טעם המחאה, שמא יצטרך לבריות וכו'.

ומעין הדעת טוב ורע לא תאכל ממנו (ב' ו')

הנה אחרי אמרו ומען הדעת לא תאכל, תחשב המלה "ממנו" כמיותרת, דהיינו מען הדעת והיינו ממנו.

אך מצינו שדרך הכתובים לכתוב בתמונה כזו, במבטא כפול מבוזבז, ויתכן שתכליתה לחזק הדבר הנרצח, על דרך הלשון חזק ואמץ.

כה מצינו בפרשה מקץ (מ"א ל"ב) ועל השנות החלום אל פרעה פעמים, דהיינו השנות היינו פעמים.

ובפ' שמות (ב' ו') ותפתח ותראהו את הילד, והיינו ותראהו והיינו את הילד.

ובפ' ויקהל (ל"ה ה') קחו מאתכם תרומה לה' כל גיב לב יביאה את תרומת ה', ואחרי שאמר תרומה לה' תחשבה המלים, את תרומת ה', כמו מיתרות.

וביהושע (א' ב') קום עבדו את הירדן וכל העם הנה אל הארץ אשר אני נותן להם לבני ישראל, כסל המלה "להם" אשר ענינה "לבני ישראל", והרבה כאלה במקרא.

וכן בשמות פרטים, כמו את בנך את יחידך אשר אהבת את יצחק (פ' וירא) וחז"ל דרשו זה.

ובפ' וישלח (ל"ב י"ב) הצילני נא מיד אחי מיד עשו (וביותר שם למדו פז), דמאן דצלי צריך למללי בלישנא בריא'.

ומטעם זה שבוהר, דאמטפלקל על החולה מיהסין אותו אחר אמו ולא אחר אביו, משום דאמור דראית היא, כי היא בודאי ילדה אותה, ולא כן תאב הנחשב לו לאב רק מטעם חזקת כשרות וצניעות.

ובשמואל ב' (ד' כ"ג) כעמך ישראל, ועוד שם (ה' ה') אל עבדי אל דוד,

את עמי את ישראל (שם) והרבה כהנה. וע' עוד מזה לפנינו בפ' ויקהל (ל"ה ה').

וכן בשמות דוממים: ירק עשב, (למעלה א' ל') ירק דשא (ישעיה ל"ז כ"ז), נהרי נחלי (איוב, כ' י"ז) קל מהרה (יואל, ד' ד'), הבלי שוא (יונה, ב' ט'), מנת חלקי (תהלים, ט"ז ה'), ועוד כהנה שמות כפולים מהוראה אחת, כמו צחה צמא (ישעיה, ה' י"ג), מעט מזער (שם, י' כ"ה), פעל ועשה (שם, מ"א ד'), וינטלם וינשאם (שם, ס"ג ט'), יחדל יסית (איוב, י' כ') והנה כן דרך הלשון.

### פי ביום אכלך ממנו מות תמות (ב' י"ז)

יש מפרשים שהסבירו הטעם שלא מת האדם אחרי גזירה זו ואחרי אכלו ממנו, יען שכונת ה' היתה שמאותו יום תתחיל גזירת מיתה בכלל, ולולא זאת לא היתה כלל גזירת מיתה, ואין מקור לזה.  
אבל מצאתי באור יקר בזה בבית יוסף לטור א"ח סוף סימן תקפ"ב מביא אגדה לפסוק זה, שאמר הקב"ה לאדם, שמה פרשתי לך יום שלך, יום משלי אמרתי, ע"כ ומכיון למה שאמרנו בסנהדרין צ"ז א', יומו של הקב"ה אלף שנים, כמו שכתוב כי אלף שנים בעיניך כיום אתמול (תהלים צ' ד'). ובאמת כן היו ימי אדם הראשון, שחי תשע מאות ושלשים שנה (ו' ה') ושבעים שנה שלו נתן במתנה לדוד המלך שלא היו לו כלל שנים, כפי שיתבאר להלן בפסוק ויהיו כל ימי אדם אשר חי (ח' ח'). ומובט כאן על יומו של הקב"ה.

### לא טוב היות האדם לבדו (ב' י"ח)

פירש"י בשם מדרש, לא טוב, שלא יאמרו שתי רשויות הם, הקב"ה בעליונים ויחיד ואין לו זוג, וזה בתחתונים אין לו זוג עכ"ל. ולא נתבאר מה דחק להדורש להוציא ענין הפסוק מפשטי' דכוסב על מניעת הטובה להאדם לחיות לבדו, והפשטות הזאת רצויה בטעם.

ויתכן לומר, כי מדייק המדרש קושי סגנון הלשון לא טוב היות האדם לבדו, כי לפי פשוטו, כמו שבארנו, דמוסב על מניעת הטובה לאדם לחיות לבדו, לפי זה ה' צריך לומר לא טוב לאדם היות לבדו, אחרי כי זה נקודת המכונן, וכמו בקהלת (י' ב') מה טוב לאדם, ושם (ח' ט"ז) אין טוב לאדם וגר', אבל הלשון כמו שהוא לפנינו, לא טוב היות האדם לבדו משמע כי מה שהאדם לבדו אין טוב לההווה, ומפרש המדרש באור הדבר כמו שהעתקנו.

### לא טוב היות האדם לבדו (כ' י"ח)

ועל זה אמרו בגמרא (יבמות ס"ב ב') אעפ"י שיש לו לאדם כמה בנים אסור לעמוד בלא אשה, שנאמר לא טוב היות האדם לבדו, והמפרשים הקשו, מאי דא"י מזה, דהא כאן בשעת מאמר זה ה' האדם כולו לבדו, יחיד בודד, אבל אם יש לו בנים הרי איננו לבדו, ואם כן מניין לומר שגם ביש לו בנים אסור לעמוד בלא אשה.

ולדעתי הדבר פשוט, כי סמיכת הגמרא על מחציתו השנייה של הפסוק אעשה לו עזר כנגדו (וחסר בגמרא המלה, "וגר") והיינו אשה, ומתבאר דרך האשה תמנע בדידות האיש ולא זולתה, ואף לא בנים.

אך צריך באור הלשון "אסור" שבגמרא. (אסור לעמוד בלא אשה), דהא שטחות לשון הפסוק הוא רק כעין סבוב טובה לאדם, אבל מנין לנו אסור, וצריך לומר, דכששרוי בלא אשה הוא כמו מביע דעתו שטוב לו מצב כזה, להיות בלא אשה, ובזה הוא מכחיש כביכול דעתו של הקב"ה שאמר "לא טוב..." אעשה לו עזר", ולכן אסור, כדי שלא יכחיש בטובתו של הקב"ה, וגם בסדר הבריאה כחוראת דברי ה' בשעת הבריאה.

ועל יסוד הבריאה בזה אמרו חז"ל (סנהדרין כ"ב ט') כל אדם שמתה אשתו בימיו עולם חשך בעדו, ואפשר לומר בטעם ציור המשל הנה, שהוא כלפי מה שאמרנו ביבמות (ס"ב ב'), דהאשה שהיא מכינה כל צרכי המזון היא מאירה בזה עיניו של אדם, ולכן כשמתה בחייו נעשה כמו עולם חשך בעדו כלפי זה שמאירה עיניו, ולפי כי אפשר לו למלא חסרון זה בזיווג שני, אך כבר אמרו חז"ל (שם) אין אדם מוצא קורת רוח אלא מאשתו ראשונה, דעת חכם אחד בגמרא שם, כי זה שמתה אשתו בימיו פסיעותיו מתקצרות, ולא נתבאר הענין.

ואפשר לומר, משום דמטבע החיים, כשהולך אדם לביתו מן החוץ, הוא מרוב חביבות לבא לביתו הוא מרחיב פסיעותיו כדי שיבא מהר, ויודע, דיסוד הבית היא האשה והוא מוצא קורת רוח לספר לה מעניניו בחוץ ולשמע ממנה מעניני הבית, ולכן כשמתה, אבד חשקו בזה ואינו ממחר עוד לביתו, הולך בפסיעות קצרות.

ועוד דעת חכם אחד, כי זה שאשתו מתה בחייו עצתו נופלת, וגם בזה

לא נתבאר הענין.

וקרוב לומר עפ"י מה שאמרנו ב"מ נ"ט א', איתתך גוצא גחין ותלחוש לך (\*), והיינו כי יען שאשתו נאמנה לו בכל רוחה ונפש, בטוח הוא כי

(\*) לפנינו בגמרא הגירסא, ותלחוש לה', אבל אין זה מן הענין שרצונו

תיעצנו לטוב לו, ולכן ישמע לעצתה, ומכיון שמתה נפלה אמונתו הבטוחה בהמיעץ לו וממילא נפלה עצתו.

ועוד אמרו שם בגמרא, כל אדם שמתה אשתו הראשונה כאלו חרב ביהמ"ק בימיו, וצריך באור מיהם משל להנמשל, וגם למח דייק כאן לאמר אשתו ראשונה.

יתכן לפרש עפ"י מה שאמרו ביבמות (ס"ג ב') על דרך רמז ואסמכתא בסמיכות על הפסוק בתוכחה (פרשה תבא, יח ל"ב) בניך ובנותיך נתונים לעם אחר, אמר רב, זו אשת רב, זו אשת חב, כלומר, אשתו השנייה, משום שהיא שונאת את בני בעלה מאשתו הראשונה, ודידי ע"ד רמז לעם כמו לאם (בחלוף אח"ע), או דמפרש לעם אחר כמו לאיש אחר, כמשי"כ בר"ם משפטים. לעם בכרי לא ימשל למכרה, וחרגם אנוקלוס, לגבר אחרון, וכן פירש הרמב"ם בפ"ד ה"י מעבדים בזה"ל, אין האדון יכול למכור או לתת אמה העברית לאיש אחר, בין קרוב בין רחוק, שנאמר לעם בכרי לא ימשל למכרה, עכ"ל.

וגם לא שייך בגלות הבנים לעם אחר המשך הלשון ועיניך ראות וכלות, כי הלא לכשיגלו לעם אחר הלא לא יראו אותם כלל, ולא כן באם חורגת, הוא תמיד כל היום עם הבנים ועיניו ראות וכלות מצערם וענותם, והנה זה שמתה אשתו הראשונה נעשו בניו ממנה כמו יוצאים בגלות לאם אחרת (לאשתו השנייה), וידוע, כי מאז חורבן בית המקדש יצאו ישראל בגולה וגשתעבדו לאומות אחרות, ולפי זה קרוב דמיון המשל להנמשל.

ולפי זה נכון מאד מה שדייק לומר אשתו ראשונה, משום דעד מיתתה לא הורגישו בניה גלות, ולא כן שכמתה אשתו שניה והוא נושא שלישית, שוב לא נחשב להם המעבר משני לשלישית גלות, כי כבר הורגלו בגלות בשני, והוא כמו אומת ישראל שמכיון שגלו בראשונה ממקומם לאחר החורבן לאומה אחרת, שוב אחת היא להם להגלות לאומה זו או זו.

ועוד אמרו בגמרא שם, כל המגרש אשתו ראשונה אפילו מזבח מוריד עליו דמעות, ומסמדין זה על לשון פסוק אחר, והנה הלשון והענין, מזבח מוריד דמעות" הוא פשוט רק לפי תפיסת בני אדם שאין יכולים לבטא כונתם במבטא אחר, אבל בפשטות אי אפשר לפרש מזבח מוריד דמעות, כי המזבח אינו בעל בכי, והו ציור רק לגודל הצער.

וכתאי גונא נמצאו כמה מבטאים שהם אינם כפשוטם ומתבארים דק לפי תפיסת בני אדם, כמו שמכנים כחוח ההשגחה העליונה בתמונת גוף ואבריה.

לומר שישמע לעצתה, אך האמת ש"ס"ס הוא יציל ותלחש לך, וכן מתבאר מפורש מרש"י, שכתב, איתתך קטנה כמף עצמד ושמע דבריה.

כמו י' ה', אצבע אלהים, עין ה' אל יראוי ואוניו אל שדעתם, ועוד כהנה, ובהלמד כתובות (ק"א ב') אמרה נכסת ישראל לפני הקב"ה, רבש"ע, רמזו לי בעיניך ואחוי לי שניך, ובסנהדרין (ל"ט ב') הושיט הקב"ה אצבעו הקסנה וכו' ושם (מ"ג ב') בזמן שארם מצטער, שכונה אומרת קלני מראשי קלני מזדורי, וכן בענינים גשמיים אחרים, כמו אם שנותי ברק חרבי (פ') האויבו לי"ב מ"א), וה' אלהים בשופר יתקע (זכריה, ט' י"ד), וכי חרב ושופר יש לו, אך הוא רק משל לפי השגתם ותפיסת ציורם של בני אדם, ולהלן בסוף פרשה זו בפסוק ויתעצב אל לבו (ו' ו') עוד נרחיב הדבור בזה.

והנה כן כאן אפילו מזבח מוריד דמעות הוא רק לפי תפיסתם השגתם של בני אדם, כמו שבארנו.

אך צריך באור הלשון „אפילו“ (אפילו מזבח מוריד דמעות), דמשמע, שאמנם לא ה" צריך להוריד דמעות ובכל זאת מוריד, והו צריך באור, ואפשר לפרש עפ"י מה שאמרו בכתובות (ס"ב א') אנהא שוברת גופו של אדם, והני מילי מילתא חתא, אבל את דשנן בה לא, דאמרי אינשי, דמלי תכלי לא בהתה, ופירשי אשה הלימדה לשכל בניה אינה מפרדת במות אחד מהם שכבר לימדה, עכ"ל, וגרסה שחתה „רמלפ“ צריך להיות דמאלפי (באלף) מלשון ואאלף הכמה (איוב, ל"ג ל"ג), מלשון למד והרגל (ואמנם מצינו פעל זה גם בלא אלף, באיוב (ל"ח י"א) מלפנו מבהמות ארץ, תחת מאלפנו).

והנה מי כהמזבח רגיל ולמד לשמוע יום יום אנחות וצערות מבעלי החיים המובאים להעלות על המזבח, ואם כן כבר סיפק להיות כמו אבן שלא להרגיש ולהצטער באכזבות וצרות המתרגשים בעולם — אמר, דבפרט זה במגרש אשתו ראשונה, גם הוא, המזבח מתעורר לאסוף זה ומוריד דמעות, כמבואר, והו הוא מפני שאסוף גדול הוא בהרחקת אשת נעורים, וכלשון חתוב במלאכי (ב' י"ד) כי ה' הניד כינך וכן אשת נעורייך אשר אתה בגדתה בה והיא חבתך ואשת ברייתך.

דוגמא לשון „מזבח מוריד דמעות“ אפשר למצא בלשון הפסוק ביונה (א' ד') והאנית חשבה להשבר, וביאירו החס"י בניז' (י' א') אף כי לא שייך מחשבה באניה, כי איננה בעל מחשבה, אך מפני כי האדם הראה אותה במעמדה המסוכן חושב עליה להשבר, ותלה המחשבה באניה, וחס"ר זה אפשר לצרף לכאן, ועיין עוד לפנינו סוף פרשה זו בפסוק ויתעצב אל לבו (ו' ו'), ושם הארכנו בענין זה ובארנו כמה ענינים.

וכלל יחס המזבח למניית גירושין אפשר לומר עפ"י המבואר במדרשים וברש"י פרשה זו (ב' ג') בפסוק ויצר ה' אלהים את האדם עפר מן האדמה, שנטל עפר ממקום מעמד המזבח, וממנו ברא את האדם וגם היא יסודה מעצמו.



בכתוב במקומו (שם) זכר ונקבה בראם (וע' ברכות ס"א א'), לכן בהפרדם נחשב כאלו נתפסו עפר המזבח לרחם, וגנאי הוא לו דוגמת מה שאמרו בסוף מס' תמורה (ל"ב א') לענין דשן המזבח דכתיב (ר"פ צו) ושמו אצל המזבח, דרשו ושמו — שלא יסור (הדשן), משום דאין זה מן הכבוד, וכש"כ בהעפר שתחת המזבח שהוא, העפר, מעמיד אותו.

וכה יש יחס חזונו, בדרך משל דמיון, לתמימות המזבח עם תמימות חיי איש ואשה, ובהפרדם כמו פגנה תמימותו, ועל דרך תפיסת ציור האדם אמר שהוא מוריד דמעות, וכמו שביארנו למעלה.

ואמנם חז"ל יחדו קפידו הגירושין רק באשתו ראשונה, מפני שהיא נחשבת כבריאה אחת עמה, וכש"כ, ואשר על כן אמרו בגמרא כאן אין אדם מוצא קורת רוח אלא מאשתו ראשונה, ולכל יש תמורה חוץ מאשת נעוריו, מפני שהיא נחשבת כגופו, וכש"כ זאת הפעם עצם מעצמי וכו', כלומר, אך זוגו בעצם ראשונה הוא עצם מעצמי.

וישן כי הורונו חז"ל לתת סימן או רמז בתורה לכל דבר המתחדש ע"י החכמים, כמו שרגילין לומר, "וסימנך", או "רמז" לדבר פלוני בתורה, וזה הוא לתכלית קלות זכירת הדבר, כנודע, לכן אף אנו נאמר: דמו למשטמת המזבח לגירושין בתורה אפשר למצא בפרשת התמידין, בתמיד של שחר ובתמיד של בין הערבים (פ' פנחס) אשר כידוע יסוד הקרבנות שעל המזבח הם אלה התמידים, מפני שבאים יום יום בלא הפסק, וכלל הפרשה שלהם (פ' פנחס, כ"ח) מספוק א' עד פסוק ח' (בכלל) נמצאים כל אותיות הא"ב, לבד... הג' והט', וסימן רמזי הוא שהמזבח שונא גט.

**אעשה לו קזר כנגדו (ב' י"ח)**

ידועה תרדשה בחז"ל (יבמות ס"ג א') והובא ברש"י כאן, וזה נעשית לו עזר, לא וזה מגדרו, וכן מפרשים הלשון כנגדו, ולא נתבאר מה ראו חז"ל לפרש הלשון כנגדו מוכון איבה, מפני, מריבה, ולא מוכון מל, דמות, כמו שחיינו לנגדי תמיד (תהלים, ס"ז ח') נגדה נא לכל עמו (שם), קט"ז י"ב) ובפרשה ויצא (ל"א ל"ז) שים כה נגד אחי ואחיד, ובישעיה (כ"ד כ"ג) ונגד זקנינו כבוד, שבאורו שיהי' לכבוד לפני זקני עמו, והרבה כהנה.

ואפשר לפרש, שבא לרמוז מה שאמרו במס' סוטה (י"ז א'), דרש רבי עקיבא, איש ואשה זכו, שכינה ביניהם, לא זכו אם אוכלתם, והבאר הוא כי ההבדל שבין השמות איש ואשה הוא שבשם איש קבוע את ירד, ובשם אשה — היא, ושתי אותיות אלה מעדיכים שם "הי", ולכן אם זכו, כלומר, ששלום ביניהם, מצדף הקב"ה כביכול שמו עצמם, והוא להם לעזר ולסתרת

בחיים, ואם לא זכו (שמריבה ביניהם) מטיל את שמו מהם, (את היריד מאיש ואת תריא מאשה, שביחד הם שם יח), ונשאר משמותיהם אש (מאיש) ואש (מאשה), והשם אש רומז לכעס ומריבה, כמו אש קדחה באפי (פי) האוינו, ל"ב כ"ב), חמתו נתלה כאש (צפניה, א' ר'), בהגיגי תבצר אש (תהלים, ל"ט ד') תרבה כהנה.

ולתכלית הדמו הזה בלשון עזר כנגדו, מצאו חז"ל לנכון לפרש הלשון כנגדו מוכון נגידו ומפגע.

וגם אפשר לפרש הלשון עזר כנגדו ביחס תרדשה וזה נעשית לו עזר, לא וזה מגדרו — ע"י המבואר במס' ב"מ (ג"ט א') לעולם היא אדם זחיר בתבואה בתוך ביתו (כלומר, שישתדל שתהא תבואה בתוך ביתו תמיד למדי), מפני שאין מריבה באה בביתו של אדם אלא על עסקי תבואה, שנאמר (תהלים, קמ"ז) השם גבולך שלום חלב חטים ישיבוך (כלומר כשתזכה לשבוע חטים יח' שלום בגבולך, וההיפך בהיפך), והיינו דאמרי אינשי, כד משלם שער מוכדא קיזש ואחא גזרא בביתא ע"כ, וכן אמרו במס' תמורה (ס"ז א') אשה כשאין לה תבואה בביתה מיד היא צועקת.

וזהו שאמר כאן בימא, וזה לשובע ברכה בתבואה — תהי' עזרתו, כמו שאמרו שם, שהיא מבינה התבואה לאכול, טוחנת ולשה ואופה וכו' ואם לא זכה לזה וכתבו שורר העדר תבואה — או מנגדת כלומר, מריבה עמו, כמבואר.

**והייתם כאלהים (ג' ז')**

בלשון זה כיון להגשים בהם רוח כפירה, לומר, כי אין להכנע תחת מצותיה, אחרי שתהיו בעלי יכולת כהנה, ובוה אפשר לכונן מה שאמרו בב"מ (ס"ז א') שורר של אדם לאחר שבע שנים נעשה נחש, והוא ולא כרע במדורים, ולכאורה מה יחס הכריעה במדורים לעונש זה, אך מפני שעם מניעת הכריעה היא מורה להנחש שאמר והייתם כאלהים, ובוה כיון לומר שאין להכנע ולכרוע לפניו.

ומה שאמרו, "לאחר שבע שנים" — נסמך על מה שאמרו בבכורות (ח' א') דעיבורו של נחש הוא לשבע שנים, ובמפרשי האגדות יש באגדה זו פירושים שונים.

**ותפקחנה עיני שניהם וידעו כי ערומים הם (ג' ז')**

עין דש"י שהביא בלשון תמי, והלא גם הסומא יודע כשהוא ערום (כלומר, וקשה למה תלה הכתוב ידיעתם זאת בפקיחת עיניהם), אלא מהו ידעו כי ערומים הם, מצה אחת הי' להם (שלא לאכול מחפרי הירדע).

תהפערטלו ממנה ע"ל. כלומר נעשו צדוקים גם שמצוה האחת, והלשון תהפערטלו הוא מלשון התלמוד. גבירא ערטילאי דלית לי ולא כלום (ב"מ מ"א) כלומר, גבר ערש. וכיז בתרגום כאן.

והנה זה הוא על דרך חדרש. ועל דרך הפשט אפשר לומר, משום דשם ע"י. וכד הוראתו העצמית — אבר הראי. מורה גם על רעיון ועיון, כמו האבר עינינו בתורתך, גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך (תהלים, קי"ט י"ח). שהכונה האר וגל רעיונו. (ומזה הפסע רדשו במגילה (ט"ז ב') להודיע היתה אורה, אורה זו תורה, וזה הוא מפני שהיא דורשת תארת ע"י. ומזה הבאר בלשון ויהיה כמפצח בעיני חגביו (פ' וירא, י"ט י"ד), כלומר, ברעיונם ודמיונם, וכן בישעיה (ח' כ"א) הוי כדמים בעיניהם, והרבה כהנה. וקורב לומר, כי זה טעם הדרשה וכן אין לו עין עליו (יבמות כ"ב ב') כלומר, עין שכל.

וגם כאן הכונה, והמקנה ע"י שניהם, שהכירו ברעיונם שלא נאות מלכם צדוקים ויתפדו להם על תנאה לכסותם. ומו הכונה למעלה פסוק ה' כי יודע אלהים כי ביום אכלכם ממנו ונפקחו עיניכם, כלומר, יתפתח רעיונכם והתעכם.

דע, כי ע"י חדוש זה, דשם, ע"י, כולל גם רעיון ועיון, ע"י זה יתבאר היטב אגדה אחת בתלמוד, אשר זולת חידוש זה אין לה מובן ובאר, ועם באור זה היא מאירת עינים במובן כסול.

היא בברכות ג' א', שם יסופר, כי רב ששת, עם שהי' גי' נהור, בכל זאת יצא לקראת מלך בבואו לעיר ונעשו בברכה, כיון, ואמר לו צדוקי אחד (במכוון לצדור ולהרעיון), למאן דלא חזית קא מכריזי, וכיון להוכיזו כי הוא סומא. ובהשוכה על זה נתן (רב ששת) עיניו בו ונעשה גל של עצמות. ע"כ. והנה אם נפרש שם, ע"י, רק בהוראה על אבר הראי בלבד, לא יתבאר איך שיד לומר נתן עיניו בו, אך אם שם זה יכלול גם רעיון, דעת ועיון אפשר לפרש שנתן דעתו עליו להענישו, ואולי הכונה בתפלה.

היא נתנה לי מן העץ ואוכל (ג' י"ב)

קשה לכונן מה התבטלות היא זאת, כי אם נצטטה שלא לאכול אותו הפרי מן אותו העץ לא הי' לו לאכול גם כשתנתה לו היא.

וע"י רוח תלמוד הקלה אפשר לומר, כי הוא חשב שדבר האיסור שבהפרי הוא, כי אחרי שנצטטה להבדיל ממנו נעשה הפרי הקדש, ודין הקדש הוא, כשאחד מציא אותו הדבר מן הקדש נעשה הדבר חולין, ושם אין עוד דין הקדש על אחר שנתנו ממנו, וכמבואר במס' מעילה (כ' א')

לקח מן הקדש ונתנה לחבירו, הוא מעל וחבירו אינו מעל, משום דאכלן הוא חולין.

חזו שטען אדם, היא נתנה לי מן העץ היא הוציאתו לחולין, ושוב אין אני חייב בזה.

אך טעה בעיקר הדבר, כי איסור הפרי לאכול אינו מטעם הקדש, כי אם כדבר אסור בסתם, וכבר איסור אינו יותר ביציאתו מיד ליד, ותמיד צומד באיסורו.

ובמ"ד איתא, שאמר אכלתי ואוכל (כלומר, גם להבא כשתנת לי לאכול אוכל). ומד"ק זה מילא כתיב ואכלתי כי, ואוכלי מורה גם על עתיד. ובאור הדבר י"ל ע"י מ"ש בכתובות (ע"ב א'), ראשיתו של אדם נאמנת על השירות במה שמאכלת לבעלה, ואמר, שמדין מותר לו לאכול מה שנתנת לו ואין צריך לכדור.

דעפר תאכל כל ימי חיך (ג' י"ד)

כפי תגראה מכל המשך הענין הי' לנחש כח הדבור (וכן מתבאר במין כאן ובפרשה שופטים (פרשה ז') הנחש הראשון הי' מסיח כבני אדם), ואחרי כן ניטל ממנו כח זה, כפי שאנו רואים אותו היום, ולכן יש להעיר למת לא נחשב זה בין הקללות שנתקלל.

והנכן לומר ע"י מה שאמרנו במס' ב"ב (ט"ז א') באיוב שחרף כלפי מעלה, ואמר, עשאר לפומי דאיוב, כלומר, מין קללה הוא, שיושם עפר לתוך פיו ולא יוכל לדבר, מפני כי העפר סותם גימי ההברות.

ולפי זה, כאן שנתקלל הנחש באכילה המיידית מעפר, וגם אמרו, שאפילו הוא אוכל מעדני עולם אין דעתו מיושבת עליו עד שיאכל עפר (ימא ע"ה ב'), ממילא נסחם אצלו כח הדבור, הרי קללה זו מן עפר תאכל היא קללה כפולה, או אחת שהיא שתיים, אכילת עפר ושלילת כח הדבור, ואין תבנית לחשבם לבדם.

דע דקורב לומר שע"י הרשעה שגרם הנחש למין האדם, שבסבתו נתקלל האדם והאשה, כמבואר בפרשה, ע"י זה נעשה למשל על מלכות המצויקות לישראל, ואמר הכתוב, ביום ההוא יפקד ה' בחברו הקשה חצורו וחתוקה על ליתת נחש בריח ועל ליתת נחש עקלתון חרג את התנין אשר ב"ם (שע"ה כ"ז א'), ורומזים על אשור, בבל ומצרים (וע"י ש במשפטים באור התוצאים נחש בריח, נחש עקלתון ותנין ב"ם), וכן בא למשל על רשעות רשעים בכלל, ואמר הכתוב, חמת למי (לרשעים) כדמות חמש נחש (תהלים ס"ח ד'), ושבו לשונם כמו נחש (שם ק"ט ד'), והכל על שם נחש

האדם — ישותך ראש. בבואך אליה לחסיתו לעבירה. יכך על ראשך לגרשך ממנו, ואתה תשומנו רק בעקב — בהסתה קלה, כמו הנגיעה בעקב. והכונה שאף כי אתה חוק ממנו בכת הגוף (כמ"ש בע"ז ל' ב') שהנחש כל מה שמוקץ נתוספת בו גבורה, אעפ"י כן לא תוכל לו בהסתה.

וראוי להעיר על דברת המדרש בתחומא הנזכר כי היציר נמשל לנחש. ואפשר לומר יחס המשל הזה, כי כמו נשיכת ארס הנחש הוא רק בנקודה קלה בגוף ורק אח"כ מתפשט בכל הגוף (אם אין חותכים אותו ודוכים לנשיכתו) כך דרכו של יצירה לבא לאט לאט בדברים קלים לעבירה הולך ומסית להיתר חמור, אם לא לשמתגברים עליו מתחלה. כמ"ש ועל פי זה שבארנו מדרך היצירה שלא לבא אל האדם בראשונה להסתה לעבודה וזה, מפני שאו בראי לא ישמע לו — עפ"י זה אפשר לפרש בפרשת העגל, בלשון שאמר ה' למשה, שחת עמך, סרו מהר מן הדרך ויעשו להם עגל מסכה (תשא ל"ב ח), והלשון, "מהר" צריך באור בכתתו. ולפי שבארנו, תהיה הכונה, שאמר, שכל כך הם מקולקלים עד שגם בפעם הראשונה שלט עליהם היצירה לעבוד ע"ז, שלא בדרבו שלא להסית מיד בבואו בפעם הראשונה לעבוד ע"ז, ועל זה יכונן, הלשון, "מהר", כלומר, סרו מהר, שלא במתינות והדרגה, ויעשו להם מיד בבואו עגל מסכה.

ודע, כי עפ"י מליצת לשון הפסוק שלפנינו, הוא ישותך ראש ואתה תשומנו עקב — עפ"י זה אפשר לכרין כונת המאמר הידוע בתלמוד, כל תלמיד חכם שאינו נוקם ונוטר נחש אינו תלמיד חכם (יומא כ"ג א'), כלומר, אין בדין תלמיד חכם ואינו ראוי להקרא בשם תלמיד חכם והפליאה בולטת, כי היתכן, היאמון, כי תזיל בנרעם מדרתיהם יצור על התלמיד חכם להתנהג במדה מגונה זו, אשר גם איש המוני מצווה עליה בחוריה, לא תקום ולא תסור, ואפילו נקמה קלה ורפה, וכש"כ תלמיד חכם, וכש"כ דרכים בדמיון ומה הנקימת נחש, ואין קץ לפלא.

אבל אפשר לפרש זה עפ"י סגנון לשון זה שבפסוק כאן, הוא ישותך ראש ואתה תשומנו עקב, כלומר, הוא האדם, יכך על ראשך, מכה קשה ואתה תיגע בו רק בעקב, נגיעה קלה, והבאור הוא, אם איש אחד ישגע בתלמיד חכם בפגיעה קשה ומרה המגיעה עד הראש, ומפני כבוד התורה אי אפשר לעבור כולו בלא צונש, לא ישלם לו בכל זאת חתי' במדתו הוא אך אם ימצא לנכון לענוש יפגענו בפגיעה קלה ורפה, כמו הנגיעה בעקב וזוהי הכונה בלשון נוקם ונוטר נחש — בניגעת הנחש.

• ועוד פרשנו כונת זה המאמר כל תלמיד חכם שאינו נוקם ונוטר נחש אינו ת"ח — עפ"י המבואר במס' ע"ז ל' ב'), כי מטבע הנחש, הוא —

תקדמוני שהביא קללה לעולם, והוא עפ"י מה שאמרו תולין את הקללה במקולקל (ב"ב ק"ט ב').

ועשר תאכל כל ימי חייד (נ' י"ד)

במ"ד כאן (פרשה כ) אמר רבי לוי, לעתיד לבא הכל מתרפאין (כלומר, כל מי שנתקלל בחייו) חוץ מן הנחש, שנאמר ונחש עפר לחמו (ישעיה ס"ה כ"ה), וזה מוסב על הזמן שלעתיד לבא, כמבואר שם. אך צריך באור, מגני' שבשעתו נתקלל הנחש גם על לעתיד לבא.

ואפשר לומר עפ"י הדרשה הידועה במשנה סוף פ"ק דברכות (י"ב ב') על הפסוק למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייד, — ימי חייד — העולם הזה, כל ימי חייד — להביא לימות המשיח (לעתיד לבא). ולפי זה כיון דתחב כאן ועשר תאכל כל ימי חייד כולל גם לעתיד לבא.

הוא ישותך ראש ואתה תשומנו עקב (ג' מ"ו)

אם הכונה על האשה בהמשך הלשון ואיבה אשית בינך ובין האשה, ה"ר צריך לומר היא תשופך ואתה תשופנה, אך זה מוסב על ורעי חרעה, כי ורע לשון זכר, כמו כי שתי לי אלהים ורע אחר (להלן ד' כ"ב), כה י"ה ורעך (פ' לך, ס"ו ה'), והרבה כהנה.

ועיין במ"ד פ' וירא ר"פ ג"ד הובא הפסוק במשלי (ט"ז ז') ברצות ה' דרכי איש גם אויביו יושלים אתו, ודרשו, אויביו, זה הנחש, ולא נתבאר על איזה יסוד דרשו, וצריך לומר, דזה על יסוד פסוק זה, ואיבה אויביו, בינך ובין האשה ובין ורעך ובין ורעה, ותו אויביו.

הוא ישותך ראש ואתה תשומנו עקב (ג' מ"ו)

אפשר לכרין כונת המליצה עפ"י מה שאמרו במס' שבת (ק"ה ב') דמדרר היצר הרע שלא לבא אל האדם בהסתה ראשונה לעבוד ע"ז, אך יבא אליו לאט לאט, בהסתה לעבירה קלה, ואח"כ מן הקל אל החמור, היום אומר לו עשה כך, עבירה קלה, ולמחר אומר לו עשה כך, עבירה מעט חמורה מזו דאמתול, ומעט מעט יבא להסתה לעבוד ע"ז, וטעם מנהגו זה הוא, מפני שאם יבא אליו בראשונה בהסתה להצ"ח וייתנו כולו ולא ישמע לו אף בקלה, ולכן האדם הבריא בדרעו ושכלו יכנו על ראשו בבואו לראשונה גם בהסתה קלה ויגרשנו כולו.

והנה ידוע, שזה הנחש שעליו איירי בפרשה כאן הוא הנקרא נחש תקדמוני (סוטה ט' ב'), והוא הוא היצר הרע והוא המסית את האדם (בתחומא פרשה זו, ד'), ובענין זה אומר הכותב כאן בלשון מליצה, הוא —

שמקוין נחלש ארסו, עד כי בתומת זקנתו נוטל ממנו כל הארס ואינו יכול להזיק צדו.

וזה היא כונת המאמר, דהתי' אף אם יש בלבו ארס כעס על זולתו, בכל זאת ישלטו בעצמו להחליש אותו, עד כי בשמך הזמן יעבור כולו.

וגם פרשנו על דרך זו את הפסוק בקהלת (י' ט') כעס בחיק כסילים ינח, ולכאורה קשה לכנות בכלל את האדם הכועס בשם כסיל, כי הלא מדת הכעס טבעית היא בתכונת נפש האדם, ובכל אדם, ואפילו גדול שבגדלים לא ימלט ממנה, אם מעט ואם הרבה, כי הרבה סבות ומקרים בחיים גורמים לזה, ובאים גם כנגד רצון האדם, ומי לנו גדול ממש רבינו ונאמר בו ויעצוף (פרשה שמיני י' ט"ו, ופרשה מטות ל"א י"ד), דהו' המלך אמר עששה מעט עיני (תהלים, י' ח'), ואפילו בהקב"ה כביכול מצינו מדת הכעס, כמו ויחור אף ה' במ (ס"פ בהעלתך), ואמר, כעסוני בהבליהם (פ' האזינו, ל"ב כ"א) ואנתנו מבקשים מה', והפך כעסך עמנו' (תהלים, פ"ה ה') וכן אומר הכתוב מפורש כי ברב חכמה רב כעס (קהלת, א' י"ח), הרי מפורש יחס הכעס לחכמה, וכמשי"כ שאין לכנות בדרך כלל את הכועס לכסיל.

אבל יתבאר עפ"י מה שכתבנו דמדרך החכם, אף בזמן שהוא כועס, הוא משתדל להשקיע מעט מעט את הכעס עד כי יעצור כלו וזכר לא יתי' לו, שבארנו.

וזה היא מדת החכמים, אבל הכסיל, כשהוא כועס, לא רק שאינו משתדל להעבירו ולהוציאו בלבו, אך עוד ימציא לו מנות אצלו, שימרנו ולא ירפנו וגם לא יאבה לשלחו ממנו, וזו היא באמת מדת כסיל.

ומדריך לפי זה לשון הפסוק שהבאנו, כעס בחיק כסילים ינח, כלומר, מוצא לו אצלו מנוחה תמידית ולא יעצבנו, וגם מקביל לזה הלשון "בחיקי", אשר המובן ממנו לשמור ברצון ובנפש שוקקה, כמו שזהו בחיקך (פ' בהעלתך י"א י"ב), בהשתדל נפשם אל חיק אותם (איכה ב' י"ב), הרבת כהנה.

וכן דרוש לבאר עפ"י הסבר זה את המאמר הידוע ורגיל בפי בני אדם "כל הכועס כאלו עובד עי"ו" (המאמר הזה לא נמצא בתלמוד, ורק בזהר, פרשה בראשית, דף כ"ז י"ש ע"ב, וע' בסמוך), ודרוש לבאורו על דרך, שכתבנו דאינו מוסב על הכועס לשעה, אך על המחזיק ומשמרו ולא יעצבנו, או דמוסב דמיון זה, וכלל עובד עי"ו) רק בעצושה מתוך כעס דברים כמתלהמים, שצוריות, מחבל ומזהים, כמו שאמרנו (שבת ק"ה ב') המקצו בגדיו בחמתו והמשבר כליו בחמתו והמפור מעותיו בחמתו יהא בענין בעובד עי"ו, ובאופן זה צריך לפרש המאמר הקצר בזהר שהבאנו. ולבר זה, הלשון שבוחר, "כאלף" (עובד עי"ו) צריך לפרש שאינו ברמית

ממש לעבדות עי"ו, רק בא על דרך ההפלה לתאר את הכיעור אשר במדת זו, ולמעלה בפסוק נעשה אדם (א' כ"ז) הבאנו כמה ראיות דהלשון, "כאלף" הוא לאו דקא כאלו ממש, וראי' אחת מכרחת ממשנה דאבות (פרק ה' משנה כ"א) בן מאה שנים כאלו מת ועבר ובטל מן העולם, והנה מובן דהרב, כי אין לפרש כאלו מת ממש, שתהא אשתו נחשבת לאלמנה ובניו ליתומים, אך זה הוא רק ציור להפלת קושי החיים של בן מאה שנה, שהחיים הם לו למשא, ולא יותר.

### אֵל האשה אמר (ג' ט"ו)

ולא כתיב ואל האשה אמר, בואי החבור, לאחר האמירה אל הנחש, וכמו בפסוק הבא, ולאדם אמר, והטעם פשוט, מפני כי מחקי הלשון, כשחושבים הרבה פרטים זה אחר זה, יבא ואי' החבור רק בפרט האחרון, כמו אבריהם, יצחק ויעקב, שרה, רבקה, רחל ואלה, ולכן קבע כאן ואי' החיבור רק באדם, שהוא האחרון למאמרים אלה בענין הפרשה, וע"פ משי"כ בפי' הבא, ולאדם אמר.

### הרבה ארבה עצבונך והרונך (ג' ט"ו)

ועל זה אמרו בתלמוד (עירובין ק' ב') עצבונך — זה צער גידול בנים, והרונך — זה צער ההריון, וכפי הנראה מפרש הלשון עצבונך מובן עמל וטורח רב, מלשון וכן העצבים (תהלים, קכ"ו ב'), שבאורו לחם שמשגיגים ברב עמל ויגיעה, וכן במשלי (ה' י') מן ישבעו זרים כתך ועצבך בבית נכרי, שהמובן הוא, שישבעו זרים מקנייך בכחך, ואשר רכשת בעמל רב יתי' בבית נכרי, וכן ענין גידול בנים מחובר עם עמל ויגיעה רבה.

אכן יש להעיר, כי לפי זה הי' צריך להקדים הרונך לעצבונך, כטבע החיים, מקודם היריון ואח"כ לידה ולבסוף גידול, וכן הקשה מהרש"א.

ובספרינו תורה תמימה הערנו בזה, כי כידוע, הברית והוא"ו מתחלפים זה בזה מפני שהם ממוצא הברה אחת (בומ"ף מן השפתים), והבאנו כמה דוגמאות לזה, וגם הבאנו מבאור רב סעדיה גאון בסעידו לשיעה בפסוק (מח' ט"ו) ה' אלהים שלחני ורוחו — מפרש כמו ברוחו.

הרין בפרק ראשון מכתובות (בדפי הגמרא ד' א') כותב בשם העיסור, שהנוסח מברכת איירוסין, מקדש עמו ישראל על ידי חופה וקידושין, כי בעקרו צריך להיות, "חוסה בקידושין" (בבבית), ומפני שהברית והוא"ו ממוצא אחד ומתחלפין, נתחלף כאן הברית בוא"ו, ע"כ, ועיי"ש מה שהכריחו לפרש כן.

ולפי כל זה אפשר לומר, דהוא"ו מן הרונך בא במקום ברית, ושיעה

הלשון עצבונך בהרונך, כי בזמן העיבור, האשה עצובת רוח מכובד ההריון ומאימת הלידה שנחשב לשעת סכנה (שבת ל"ב א') וגם אמרו (אדרין פרק א') — עצבונך — בזמן שהאשה מתעברת פניה מוריקות כל שלשת חדשים הראשונים, וזה מכון לכל המבואר.

אכן כעת נוכחתי, כי בכלל אין דרך הכתובים להקפיד על סדרי המאורעות לזמניהן. כה מצינו בפרשה ויחי (מ"ט כ"ה) ברכת שדים ורחם (רומן לברכת הנקה ולידה), והי צריך לומר מקודם ברכת רחם (לידה) ושדים (הנקה). ובפרשה בשלח (ט"ז י"ב) בין הערבים (לאחר חצות היום) תאכלו בשר ובבקר תשבעו לחם, אעפ"י שבסדר היום אכילת תבוקר קודמת, ובפרשה קרח, אם כמות כל האדם ימותו אלה ופקודת כל אדם יפקד עליהם, וישרשו בגמרא (נדרים ל"ט ב') בבאור הלשון ופקודת כל האדם — שיחיו חולים ובני אדם מבקין אותם, ומכין לזה, כי אלה לא יחלו והאנשים לא יבקר אותם רק ימותו פתאום, והנה לפי"ז הי' צ"ל מקודם ופקודת כל האדם ואח"כ אם כמות כל אדם ימותו, כי החולי והביקור הם קודמים למיתה. וכן בפי' נצבים, בסוף ובלבבך לעשותו תחת בלבבך ובפניך, כי המחשבה בלב קודמת לדבור בפה, וכן באיוב (י"ד י') וגבר ימות ויחלש, והי צריך לומר מקודם יחלש ואח"כ ימות, כי החלישות קודמת למיתה. ועוד כמה לשונות כאלה, וכן כאן לא הקפיד הכתוב על קדמות עצבונך להרונך, אעפ"י שהריון קודם.

וכן צריך לפרש בישעיה (ל"ה י') ששון ושמחה ישיגו ונסו יגון ואנחה, ולפי משפט ההגיון הי' צריך לומר מקודם ונסו יגון ואנחה ואח"כ ששון ושמחה, כסדר הטבע, שאחר שעובר הצער שמחים, אך הוא במש"כ, שלא הקפיד הכתוב בכזה.

ואמנם על דרך אגדי אפשר לומר בדמכוון בא מקודם הלשון ששון ושמחה ישיגו ואח"כ נסו יגון ואנחה, והיא עפ"י מה שפירשו בגמרא ברכות (ל' ב') הלשון בתהלים (ב' י"א) וגילו ברעדה, במקום גילה שם תהא רעדה, והיינו שבזמן הגלות צריך לערב בשמחה מעט דאגה וצער, על זה אמר כאן, כי בזמן הנחמה תהי השמחה שלמה בלא כל התערבות צער, ונסו ממנה כל יגון ואנחה, אך כולה ששון ושמחה.

ועל דרך דרש אגדי אפשר לפרש טעם קדמות עצבונך (גידול בנים) להרונך עפ"י דעה אחת בגמרא סנהדרין (ל"ה ב') שעל האמת גולדן קין והלך קודם החטא מאכילה מעץ הדעת, ואף שבתורה מסדרת תולדתם לאחר החטא, אך אין מוקדם ומאוחר בתורה, עיירש בענין חלוקת היום מביאית אדם בסדר השעות, כי בשעה שמינית גולדן קין והלך (ועשר בתוס') ובשעה תשיעית נצטוו שלא לאכול מן האילן, ובשעירית חטא ואכל,

ולפי זה מכון מאוד סדור הלשון עצבונך והרונך עפ"י הדרש עצבונך זה צער גדול בנים, יען כי — בעת מאמר זה כבר היו לה בנים, והי' צער זה קודם צער התריון שבעתיד. ויתפרש — ההבה ארבה עצבונך — צער גידול בנים (עתה), והרונך — צער הריון (בעתיד). ובטעם יתרון קללת האשה על קללת האיש נבאר בסמוך בפסוק י"ט.

ואל אישך תשוקתך והוא ימשל בך (ג' ט"ו)

הנה לפי המשך כל ענין הפרשה נתקללה חוה בפרטים שונים, ובהם גם הפרט והוא ימשל בך, כלומר, שתהא כפופה ונכנעת לו, אבל לפי זה אין מבואר הענין מן ואל אישך תשוקתך, כי אין זה ענין קללה כלל, ואדרבה, זה ענין קורת רוח, כמו תשוקת הורים לבניהם, וכחוראת הלשון בשה"ש ועלי תשוקתך, וכן אמרו במ"ד בראשית (פרשה כ') בחשבון כמה תשוקת תשוקת אשה לבעלה, תשוקת גשמים להארץ, ותשוקת הקב"ה לישראל, ותנה כולם מורין לענין קורת רוח, ואין קצו זה בין הקללות, וגם צריך באור מה המשך לשון זה ואל אישך תשוקתך להאמר הדבוק לו והוא ימשל בך.

אך אפשר לומר, דאמנם במאמר ואל אישך תשוקתך מרומז ענין קללה, והכוונה, כי יען כי אל אישך תשוקתך, לכן ברצונך הטוב, את בעצמך תכנעי לפניו כדי שיפרוש עליך ממשלתו, אעפ"י שהוא אינו חושב כלל על זה, וכמו הצפור הסובב סובב סביב הכלוב הסגור ושואף ומשתדל לכנוס אל תוכו, אעפ"י שלא יצא עוד משם.

ויותר מזה, שאפילו יורעים כבוד ומשא של המלך על העם, אעפ"י כן תאבים לקבל עולו, כמבואר בשמואל א' (ח') שגם אחר שהתרה שמואל בהעם על שעבדים הקשה למלך, אעפ"י כן אמרו לו אך מלך יהיה עלינו, וכן נוהגים בני אדם מאז ומעולם שבוחרים להם מלך ע"י בחירות, ואחריו היום מן הבחירות הוא יום רצון ותחת רוח לבני המדינה, ותוקעים ומריעים על תוצאת הבחירות ועל שם המלך הנבחר, ויותר מזה, יום שמחה גדולה לבני המדינה יום עלותו על כסא המלוכה, אעפ"י שיודעים, שבמשך הימים יגבור גיירות וישים עליהם מסים כבדים, אך כן הוא טבע בני אדם, בשעת חדוות נפשם טובה עליהם, לא יראו רע וכמו ישכחו מה שבעתיד, ולפי זה יקרא הלשון ואל אישך תשוקתך והוא ימשל בך — למען שהוא ימשל בך, ומצינו שהארץ בא למלא המלה, "למען" כמו בפרשת המלך (פרשת שופטים), לא ירבה לו סוסים ולא ישיב את העם, שהכוונה למען שלא ישיב את העם, וכן לא ירבה לו נשים ולא יסירו לבבו, שהכוונה גם כן למען לא יסירו לבבו, וכן פרשנו הלשון בפרשה ואתחנן, לא תוסיפו

על המצוה ולא תגרעו ממנה, שאמתת הכונה, שלא תוסיפו למען שלא תגרעו, והארכנו בזה במקומו בתרית. וחרבה יש כחנה.

והוא ימשל ב' (ג' ט"ו)

על יסוד לשון זה כתב בפד"א פרק י"ד שנוהגין לנקב את אונן הבת בזולתה לאות שעבורה להבעל, על דרך הכתוב ב"פ משפטים ורצו אדוניו את אונן ועבדו לעולם.

ויש להעיר, כי תכונה חיובית זו מהאשה לבעלה מדומה בלשון חרי את מקודשת לי, מלשון קדש לי כל בכור, מענין מסירה ונתינה.

וכלל דברי הפד"א מרומז ברש"י במשנה שבת ס"ה א', שדרך הכנות הקטנות לנקב אוניוהן, אך לא פירש טעם הדבר.

וענין בסנהדרין (ל"ט א') אמר לי' כושר לרבנן גמליאל אליקים גנב הוא, דכתיב ויפיל ה' אליקים תרדמה על הארץ ויקח אחת מצלעותיו ויבן את הצלע לאשה, אמרה לי' ברחמי (של הכושר לר"ג) שבקי' דאנא מהדרנא לי' (לאביה) אמרה לי', תנו לי דרוס אחד (שופט לנקום נקמה, רש"י). אמר לה, למה לך, אמרה לי', לסטים באו עלינו הלילה ונטלו ממנו קיתון של כסף והניחו לנו קיתון של זהב, אמר לה, ולואי שיבאו עלינו בכזה בכל יום, אמרה לי', ולא יפה ה' לו לאדם הראשון שנטלו ממנו צלע אחת ונתנו לו שפחה לשמשו, ע"כ. ומבואר מזה, דתכלית בריאת האשה הוא כדי לשרת לבעלה, ומכאן זה לדברי הפד"א.

ובמנהגות (מ"ג ב') אמרו דברכת שלא עשני עבד חיינו הך דברכת שלא עשני אשה, אלא עבד זול פני, ופירש"י, ראשה שפחה לבעלה כעבד לרבו, אלא העבד מוולול יותר מן האשה, ויתכן שסמך על דברי הפד"א שהבאנו, ועוד כתב, "לישנא אחרינא" עבד חיינו אשה, דלענין מצות אשה ועבד שוין כמבואר בחגיגה (ד' ב') עכ"ל, אבל לדעתי אין זה לישנא אחרינא, כי אם שני הפירושים אחד הוא, כי יצו ששעבוד שניהם שוה, שעבד אשה לבעלה ושעבוד עבד לרבו, מטעם זה מצותיהן שוות, כלומר מצות עשני, מפני שמצות עשני תלויות בזמן, והם מפני שעבודם אין חופף חפשי להם לקיום המצוה, כי זמנם אינו שלהם, והוא הטעם ממה דפסק' מ"ע שהזמן גרמא נשים פטורות.

ולאדם אמר (ג' י"ז)

בפסוק הקודם כתבנו בטעם הדבר דכתיב שם אל האשה אמר ולא ואל האשה, בואי' החבור, כמו כאן ולאדם אמר, אעפ"י שמקדמם דיבר אל הנפש, אך כן הוא מחקי הלשון, כי כשמונים אנשים אחדים או פרטים

שונים מחבירין האחרון במלת החבור (בואי'), למשל, אברהם, יצחק ויעקב, ויולד נח את שם את חם ואת יפת, ובריש פרשה נצבים, ראשיכם שבטיכם וקנינים ושטריכם, הרבה כהנה, וכן בלשון המשנה (הקדמו ללשון המקרא) ב"רש"י (ט"ז א') בארבעה פרקים בשנה העולם נדון, בפסוק, בעצרת, בראש השנה ובחג ג' (הסכות), בכלום בא ואי' בשם האחרון, (וכן הנהוג בשפות חול), ולכן כתב רק כאן "ולאדם".

ולמעלה בפרשה (א' ד') בפסוק ויעש אלהים את הורקיע פרשנו עפ"י סגנון זה פסוק אחד בישיעה.

ועפ"י סגנון זה הערנו בדברי הר"ן בפרק ג' מסוכה בהמשך להמשנה שם (ל"ד ב') לענין הפסולים שבאתרוג, נקלף, ניקב, וחסר, וכתב, יש מפרשים דתרי פסולי גינה, פסול ניקב אעפ"י שלא נחסר ויש מפרשים שפסול אחד הוא, ניקב וחסר, כלומר, אם ניקב וניכר חסרונו, וראי' לפירושו זה (כך בדברי הר"ן) מדכתיב חסר בואי', ולא בלא ואי', כמו אינך, נקלף, נסדק, ניקב, אלא וראי' שפסול אחד הוא, ניקב וחסר, שניקב וחסר בנקבו, עכ"ל.

ולפי המבואר, דמדרך לשון המשנה בחשבון כמה פרטים לקבוע ואי' החיבור רק בפרט האחרון, אין דאי' מזה שנכתב, "חסר" בואי', כיון דהוא פרט האחרון.

פי שמעת לקול אשתך (ג' י"ז)

בכמה מקומות בא הפעל "שמיעה" בסמיכות לפעל "דבור", כמו ביהושע (א' י"ח) ולא ישמע אל דבריו, ובשמואל א' (כ"ח כ"א) ואשמע את דברך, ובמ"א (כ"ב י"ט) לכן שמע דבר ה', ועוד, למען כתב כאן כי שמעת לקול אשתך ולא לדברי.

אך אפשר לומר, משום דמטבע האשה, בעת שרוצה לפעול על השומע שיקבל דבריה, ויותר מזה — על בעלה, מדברת בצעקה, וכמו שאמרו במס' תמורה (מ"א א') אשה כשאין לה שעורים בביתה מיד היא צועקת בקול, ובסוכה (ל"א א') אמרו על אשה אחת פעייתא (צעקנית) היא, ובמלכים ב' (ח' ה') ותצא לצעוק אל המלך, ובירמיה (י"ב ח') בהסכה על ידידות נפשו אמר, נחנה עלי בקולה, ושם (ג' צעקנה בגוה, ועוד כהנה.

ובאן קרוב לומר, כי לא בנקל עלתה לה להאשה להעביר את אדם על מצות ה' שלא לאכול מאותו הפרי, ולכן כדי לפעול זה עליו חרימה עליו קול בכח, ולכן מכאן חלשון כי שמעת לקול אשתך.

ושבו ראיתי במ"ד כאן (פרשה ב') "התחילת מיללת עלי בקול", ומכאן לבארנו.

ועפ"י באורנו זה אפשר לכוין הלשון בפי' תצא. בענין בן סורר ומורה. כתיב שם ותפשו בו אביו ואמו ואמר איננו שומע בקולנו, ולא בדבריני, וזה הוא, מפני כי במצב הנהגה זו של הבן, אשר לב ההורים דהו עליהם, לא ישלטו בעצמם לבלי להרים עליו דבריהם בקול, כטבע המדבר בצער וכעס.

### פזרת אמיר תאכל לחם (ג' ו"ט)

לכי נדייק ונתבונן בכל ענין פרשה זו, נראה חזיון אחד שראוי לעמוד עליו, והוא, כי בכלל, ערך הקללה לאדם הרבה יותר קל מהקללות להאשה ולהנחש, כפי שמפורטים אחת אחת בהמשך הפסוקים. כי בעוד שהקללה לאדם, בועת אפך תאכל לחם, איננה רעה כל כך, כי הן אדם לעמל ילד, וגם באיזה צד יש בזה מעין קורת רוח, מפני שיש כמה אנשים ששמהם ליהנות דוקא מדבר שעמלו בו (ע' ביצה ל"ח ב' וברש"י) — הנה לבד זה אין קללה זו מוסבת על כלל מין האדם, יען כי יש הרבה אנשים היושבים בחבוק ידים, אוכלים ואינם עושים ונהנים מטוב החיים, כמו עשירים גדולים, מלכים ושרים וכדומה — ולא כן הקללה להאשה מהריון ומלידה, הקללה הזאת מוסבת על כל מין הנשים, ואפילו מלכות ושרות, ועוד שעת הלידה נחשבת לסכנה (ראה שבת ל"ב א'), וכן הקללה לנחש היא על כל מינו.

וזה פלא, שהסרסור לעבירה יענש קשה מהתנאף עצמו, כי הן התנאף כהן ה' אדם, כי הוא רק הוא נצטווה על מניעת אכילה זו והנחש האשה היו רק סרסורים לעבירה. כמבאר בכל ענין זה בפרשה. דוגמא לתכונת עונשין כזו מצינו רק באחשוורוש והמן, כי כידוע ה' המן רק הסרסור לתמאדע על דבר היהודים, והוא נענש קשה הוא ומשפחתו, ואחשוורוש בעל התנא, מבואר במדרשים שנענש רק באבדן חלק קטן ממלכותו.

ואולי אל מצב מופלא זה תכוין תאגדה הידועה במס' חולין (קל"ט ב') ששאלו לאחר החכמים, המן מן התורה מגיין, והשיב, המן העץ אשר צויתך, ומבלי להאריך בהפלא שבהשאלה, ויותר מזה אשר בהתשובה. אפשר לומר, שכינוי השואלים לשאל, איפה מצינו רמז בתורה לזה, שהסרסור לעבירה יענש קשה מבעל העבירה עצמה, כמו המן ואחשוורוש, כמו שכתבנו, והשיב להם, כי מצינו דוגמתו בענין חטא אדם הראשון בהקללה אליו ואל האשה והנחש, שהוא ה' החוטא. והם רק הסרסורים, ונענשו הם יותר קשה מבנה ולסימן לדבר רמז אחרות הענינים באותיות דומות המן — המן (העץ).

ובחבירונו תורה תמימה כתבנו כונה אחרת בענין השאלה והתשובה של החכמים הנזכרים.

ואמנם בנוגע לעונש הקשה ביותר להאשה אפשר לומר, משום דחטאה ח'י כפרל, חטאה לעצמה באכלה מן הפרי הנאסר וגם החטיאה לאדם בהאכילה אותו, וידוע דהחוטא ומחטיא עונשו מרובה, כמבואר בסנהדרין ק"ז ב'.

ובטעם קלות עונשו של האדם י"ל עפ"י המבואר במס' כתובות (ע"ב א') שנאמנת האשה על הכשרות בכל מה שנותרת לבעלה לאכול, ואם כן, מן הדין ה'י רשאי לאכול, אך נענש משום דעכ"פ ה'י לו לזכור מצות ה' כאן ביחוד על זה הפרי.

וגם אפשר לומר בטעם חומר עונשה של האשה עפ"י המסופר במ"ד בראשית (פרשה י"ז) מעשה בחסיד אחד שה'י נשוי לחסידה אחת ולא העמידו בנים, ועמדו ונתגרשו, הלך הוא ונשא רשעה אחת ועשתה אותו רשע, והלכה היא ונשאת לרשע, ועשתה אותו צדיק, הוי — הכל מן האשה, ע"כ. מבואר מזה, שכל תכונת חייו של האיש תלוי בדרכיה ובנטיית רוחה של האשה. ברצותה מוליכו בדרך ישרה וברצותה — בדרך עקומה, ועל כן, אם האיש רשע, היא הגורמת לוה, ודומה כאלו היא עשתה אותו רשע, ותלוי האשמה בה, ולכן עונשה קשה.

ובזה יתבאר היטב ביבמות (ס"ג ב') אשה רעה צרעת לבעלה, מאי תקנת', יגרשנה ויתרפא מצרעתה, ע"כ. ולא נתבאר למה הקביל הרעה של האשה לצרעת, וכן אין מבואר מה שאמר, כי אחר שיגרשנה עוד יתרפא מצרעתה, כי הלא אחר שגרשה כבר נפטר ממנה, ומה לו עוד להתרפא.

אך אמנם שתי התערות מיישובות כאחד ונחות מאוד, כי כידוע, הצרעת היא מין מחלה מתרבתת מגוף לגוף, כידוע בפרשת תזריע, והוא משל למדות נשחתות שבאשה רעה שהן מתרבות גם בו, ולשלשן המדרש שהכינו "הכל מן האשה", ובה בחינות יחד הספיקה להדביק בו מדותיה הנשחתות, ולכן לא די שיגרשנה אך עליו עוד להתרפא ממה שנתרבק בצרעתה, כלומר ממדותי הרעות דתו שאמר, מאי תקנת' שישבו לטוב, יגרשנה וגם יתרפא מצרעתה, ושניהם כאחד מוכרחים לעשות.

### פזרת אמיר תאכל לחם (ג' ו"ט)

דא"ה מה שנכתוב השייך לסטק זה בריש פרשה לך, בריש פרשה מקץ, בריש פרשה תצוה ובריש פרשה ויקהל.

ובענין פסוק זה אמרו בפסוקים קי"ח א', בשעה שאמר הקב"ה לאדם ואישון קוץ חרדרת תצמיח לך ואכלת את עשב השדה זלגו עיניו דמעות, אמר, רבש"ע, אני וחמירי נאכל מאבוס אחד, כלומר עשב השדה, וכיון

שאמר לו ה' בוצה אמן תאכל לחם נתקדשה דעתו משום ולחם אינו מאכל חמור.

ומתבאר מזה שחש הקב"ה לכבודו של האדם שלא השות את תכונתו לתכונת בהמה. ויתכן דעל יסוד זה אמרו בגמרא ע"ו (כ"ב), אמר אבוחא דשמואל אמר לי מלאך המות, אי לא דחיישינא ליקרא דברייתא (האדם) הוי פרענא בית השחיטה שלו (בשעת מיתתו) כבהמה. ולמד מדת הקב"ה לחוש לכבוד האדם.

ועיין בברכות (י"א א') שחש הקב"ה לכבוד האדם וברא לאשה דדים במקום בינה (סמוד ללב) ולא במקום ערוה כבהמה. ומפרשים שם בטעם הדבר, כדי שלא יסתכל התינוק היונק במקום ערוה, או כדי שלא יינק התינוק במקום הסגופת. ואיני יודע למה לא פירשו פשוט כדי להבדיל את תכונת בריאת האשה מתכונת בריאת בהמה, וכהגמרא דפסחים (הבאנן. ואפשר לומר, דהטעמים הנ"ל מכונים להגמ' דפסחים שהקפידא היא ביותר על תכונת החיים של האדם, ולא ביחס הבריאה.

ויקרא האדם שם אשתו חוה כי היתה אם כל חי (ג' כ')

לפי הטעם הזה ה' צריך לקרותה חיה (ביר"ד). אך זה יתבאר עפ"י מה שאמרו בסנהדרין (ל"ח ב') אדם הראשון בלשון ארמי דיבר, ובלשון ארמי נקרא שם חיה — חוה, כמובא בתרגום אונקלוס כמה פעמים, כמו בפסוק ולכל חית הארץ (פרשה זו, א' ל') מתרגם ולכל חות ארעא, וכן בפסוקים כל חית השדה (ב', י"ט וכו') מתרגם חות ברא. ויש להעיר בגמרא סנהדרין שזכרנו, דדייקו עפ"י איזה דיוק בפסוק דתתלהן זה שאדם הראשון דיבר בלשון ארמי, ולמה לא הביאו מפסוק זה שבתורת, ובו הדבר מפורש, וצ"ע.

ויעש ה' אלהים לאדם ולאשתו כתנות עור (ג' כ"א)

אונקלוס מתרגם, לבושיין זיקר על משך בשריהון (מש"ך בארמית הוא עור בלה"ק). ונראה, שמפרש כתנות עור כמו כתנות לעור, ומוסב על עור האדם (ועיין בתוס' נדה כ"ה א, ד"ה שאין).

ומה שנראה לו לפרש כן ולא פשוט כתנות של עור, אפשר לומר עפ"י המבואר במדרשים, בדמשך ימי הבריאה לא מתה כל בריה, ואם כן מגיין חיו או עוריות. (וראה עוד במאמר הבא).

ותנה אם כי לפי התרגום אונקלוס חסר הלמד בתחלת המלה "עור", אך זה חזון נפרץ במקרא. כמו בפ' מקץ (מ"ב י"ז) וראסוה אותם אל משמר שלשת ימים, תחת לשלשת ימים, כחוק הלשון.

ובפ' בהעלתך (י' ט') וכי תבאו מלחמה בארצכם, חתת למלחמה. כפי משמעות הענין, וכתרגום אונקלוס, וארי תעלון לאגנא קרבא. ועוד שם (י' ל"ז), ובנוח יאמר שובת ה' רבבות אלפי ישראל, ח' לרבבות, וכתרגומו, ובמשרוהי אמר, טוב ה' שרי ביקרך בנו רבבות אלפא דישראל, חולשון, כגד' מקביל "לרבבות". ובפ' תצא (כ"ב כ"ט) לא יוכל שלחה — ח' לשלחה, כמו שם למעלה פסוק י"ט מפורש לא יוכל לשלחה.

ובר"פ נצבים, ראשיכם שבטיכם, פירש"י, כמו ראשיכם לשבטיכם, יען דאם לא כן אין מובן לשלון ראשיכם שבטיכם. ובשמואל א' (י"ג ח') למועד אשר שמואל, תחת למועד אשר לשמואל (כלומר למועד אשר יעד או אשר שם שמואל). ובשמואל ב' (ד' ב') ושני אנשים היו בן שואל, תחת לבן שואל (תע"ש במפרשים). וביתחזקאל (י"ז ח') קח על מים רבים, תחת לקח, כמו בפ' תצוה (כ"ט א') לקח פר אחד. ובחושע (י"א ב') ואנכי תרגלתי לאפרים קחם על זרעוניה, תחת לקחם, ועי"ש במפרשים.

ובתהלים (ק"ד א') ההפכי הצור אגם מים, תחת לאגם, כמו שם (ק"ו ל"ה) ישים מדבר לאגם מים. וכן נראה לפרש בתהלים (ק"ז א'), הללו את ה' כל גוים שבחחו כל האומים כי גבר עלינו חסדו, ואינו מבואר, על מה יחללו וישבחו הגוים ותאומות את ה', האם על זה אשר גבר עלינו חסדו, ולשמחה מה זה עושה להם, והמפרשים נטירו לבאר זה, ואין באר. ועיין בפסחים ק"ח ב'. אבל קרוב לומר, דלתשמות כל גוים, כל האומים, חסרים למד"ן בתחלתם, תחת כל גוים, כל האומים — לכל גוים, לכל האומים, וזה מוסב לישראל, הללו את ה' כל גוים, שבחחו לכל האומים, וזה ע"ד הלשון הדיעו בעמים עלילתיו זכרו להם נפלאותיו, ספרו בגוים ככחו (תהלים), ועוד כהנה, ומתבאר ישר וקל.

ועל דרך זו מחסרון הלמד בתחלת המלה פירשתי בריש פרשה אמור בפסוק ד', לא יטמא בעל בעמיו, ובאור הלשון קשה, ועיין רש"י, ופירשתי דהפסוק יתפרש כמו בחסרון למד בתחילת המלה "בעל", והבאור הוא, דהוא אזהרה לכהן שלא יטמא אפילו, לבעל בעמיו, והוא תואר לכהן גדול, שהוא בעל ואדון לעמו. ׀

וראוי להעיר, כי כמו שמתכונת הלמד להסמך כך מדרכו להתוסף וראוי להעיר, כי כמו ברי"פ חולדת ויעתר יצחק לנוכח אשתו, תחת לפעמים בלא הכרה, כמו ברי"פ חולדת ויעתר יצחק לנוכח אשתו, תחת



נוכת, ובפ' וישלח ואלכח לגנוד תחת גנוד, ובפרשה תרומה, לכל כליו תעשה נחושת, תחת כל כליו, ובפ' בחקתי, וישבתם לבטח, תחת וישבתם בטח, ובפ' תצא, לא יוכל לשלוח, תחת שלחה, ושם, ולא אבה ה' לשמרע אל בלעם ח' שמו, ועוד שם, ולא יעבור עליו לכל דבר, ת' כל דבר, ועוד.

ולא רק בתחלת המלה, כי אם גם בתוכה, כמו מי האיש הלז (פ' חיי) תחת הזה, ובשמואל א' (י"ד א') מעבר הלז (ועיי' ברש"י), והמלים זלעף, עלף, שלאנן, תחת זעף, עף, שאנן, ועוד כנה, ומי תכן את רוח השפה,

### כתנות עֹר (ג' כ"א)

במ"ד איתא, בתורתו של רבי מאיר (כלומר, בספרו) ה' רשום (בגליון הספר) כתנות אור, באל"ף, והנה על כלל החילוף אל"ף בעיץ אין מה להתפלא, יען כי הם נובעים ממקור אחד (אח"ע מן הגרון), ויודע, כי אוחיות כאלה מתחלפות לפעמים, ומצינו הרבה חלופים כאלה, כמו למשל בפרשה וירא (כ' ב') ויאמר אברהם אל שרה אשתו אחותי היא — תחת על שרה (אדור שרה), ובשמואל א' (ד' כ"א) אל הלך ארון אלהים — תחת על הלך (על אשר לוקח), ובשמואל ב' (כ"א א') אל שאול ואל בית הדמים — תחת על שאול ועל בית הדמים, וכן רדשו את הפסוק בפרשה בהעלתך ויתפלת משה אל ה', אל תקרא אל ה' אלא על ה' (דאח ברכות ל"ב א'), וביחזקאל (י' ר') לא אל חנם דברתי — תחת לא על חנם, וחמלים גאל—גאל (נגאלו בדם, ישעיה נ"ט ג'), לא מאסתים ולא געלתים, פ' בחקתי, כ"ו מ"ד), תאב—תעב (מתאב אנכי את בית יעקב, עמוס, (י' ח'), איש דמים ומרמה יתעב ה', תהלים, (ח' ד').

ולכן כאן אין להתפלא על חילוף זה, אך עם כל זה צריך להבין מה הכריחתו לרבי מאיר לחילוף זה, ומה יהי באור המלה עֹר החילוף.

והנה על דבר הכרח החילוף מן עור לאור, אפשר לומר, דקשה לו זה שהענין בתחילת המאמר הקודם, דאחרי שכתי המבואר במדרשים לא מתה כל בריה בעולם במשך ימי הבריאה, אם כן מניין היו אז עורות.

ודבר באור המלה המתחלפת "אור" (באל"ף) כתבנו בתורה תמימה, דמכוין ללשון הפסוק במלכים ב' (ד' ל"ט) ויצא השדה ללקס אורו, ובישעיה (כ"ו י"ט) טל אורות טליך, והוא מין צמח בעלים (ויתכן, שכן גם כונת הפסוק בישעיה (י"ח ד') כחם צח עלי אור), והבאור כאן, שתיקן להם ה' כתנות מעלי צמחים אלה, ומקביל אל הפעולה הראשונה שעשו להם חגורות מעלי תאנה (למעלה פסוק ד'), ועתה עשה להם מעלי אורות כתנות שלמות.

### ויבא קין מפרי האדמה מנחה לח' (ד' ג')

במדרש רבי תנחומא כאן אמרו, מפרי האדמה — זרע פשתן ה', והבל הביא גם הוא מבכורות צאנו ומחליבהו (צמר) ואמר הקב"ה, אינו ברין שיעתרעב (בצתיד) מנחת החוטא (קין) עם מנחת חזקאי (הבל), לשיכך נאסר צמר ופשתים ביחד, שנאמר (פ' תצא, כ"ב י"א) לא תלבש שעטנן צמר ופשתים יחדו.

ובזהר מסמך ענין איסור תערוכת צמר ופשתים גם כן על ענין זה, אך מנקודה אחרת. דכיון דקרבנות אלה של קין (פשתן) ושל הבל (צמר) הביאו למחלוקת קין והבל עד שהרגו קין והבל, כמבואר בפרשה, אינו ברין לקרנם למינים אלה יחד.

ואמנם על שני אלה הסעמים יש להעיר מגמרא יומא (ס"ז ב'), דאיסור שעטנן הוא מהחזקים בלא טעם ואין רשות להרהר בהם, ולפי המתבאר במדרש ובוהר, הלא אם כה ואם כה, אם כפי המדרש אם כפי הוהר, הלא איסור שעטנן נכון ומסתבר בטעם וסבירא, ואיך זה כללו אותו בגמרא בין החזקים שאין ידוע טעמם, וצ"ע.

דע, כי עפ"י כלל ענין זה שאין לחבר צמר ופשתים יחד, אם מטעם המדרש, אם מטעם הוהר — עפ"י זה יתבאר אגדה אחת גם כן במדרש רבי תנחומא, פרשה חיי, סימן ד', שמתבאר שם, שהפרשה במשלי (ל"א) אשת חיל מי ימצא, המשיג אברהם לשרה, ומבאר המדרש ענין כל פסוק ביחסו לשרה, ומפרש הפסוק שם (י"ג) דרשה צמר ופשתים — דרשה הפירוד בין יצחק לישמעאל ואברהם גרש האמה הזאת ואת אנה (פ' וירא, כ"א י'), ולפי המבואר כינה לומר דכמו צמר ופשתים אינם יכולים להיות ביחד, כך אינם יכולים להיות יחד יצחק וישמעאל, ולכן בקשה לגרושה לישמעאל.

### לפתח חסאת רובין (ד' ז')

באגדה במס' נדה (ל' ב'), דרש רבי שמלאי, למה הולד דומה במעי אמו וכו', ומלמדין אותו כל החורוה, וכיון שבא לצאת לאיר העולם בא שלאך וסטרו על פיו ומשכחו כל החורוה כולה, שנאמר לפתח חסאת רובין, ע"כ. וטעם הרא"י נראה, שמפרש הלשון חסאת מענין גרעון והפסד, כמו והטאת עמך (פ' שמות, ח' ט"ז), ובמשלי (י"ט ב') ואץ ברגלים חוטא, כלומר יחסר משלמות גופו, וכן צריך לפרש בפרשה ויצא (ל"א ל"ט) טרפה לא הבאתי אליך אנכי אחטאנה, רוצה לומר, אנכי אסבול חסרונה של הטרפה, — וגם כאן הכונה לפתח חסאת רובין, לעת צאתו לפתח העולם יחסר ממה שהי' לו, כלומר חסרון למודו, ופשוט הדבר, דוה הוא רק על דרך דרש ורמז, וכדרך חדרשתי חזמוניות.

ואמנם צריך באור בכלל, כיון שסוף דבר שמשכחין אותו כל מת ולמד, אם כן לאינו חכמית הלמוד האיוה תועלת בו.  
ולאפשר לומר עפ"י המבואר במ"ד קהלת (א' י"ג) לטובתו של אדם הוא לומד תורה ומשכחה (כלומר, כל ענין שכחה הטבוע בראש האדם הוא לטובתו). כי לוא לא ה' שוכח ה' לומד תורה שמים ושלש שנים ואח"כ עזוב אותה ומתעסק במלאכתו, אבל מתוך ששוכח אינו מסייע עצמו מדברי תורה לעולם.

וידוע דכל טבע בני אדם נטוע בהם מראשית יצירתם עודם בהריון, ולכן באופן זה, שמלמדים ומשכחים אותו, משתרש אצלו טבע השכחה, שהיא לטובתו, כמבואר.

ובחבורנו תורה כאן כתבנו עוד ביאור בלשון לפתח חסאת רובץ, ביחס לאגדה במס' יומא (כ' רע"א).

#### לפתח חסאת רובץ ואליך תשוקתו (ד' ז')

אפשר לכון כונת מליצה זו עפ"י מש' בגמרא קרושין (פ"א א'), דמדרך ה'יצחק' בתהלה כשבא להחטיא את האדם הוא עומד כעני בפתח, ולאט לאט מתקרב אליו בקירוב מקום עד שמכשילו, ובזה כל תשוקתו, ועיני בשבת ק"ה ב' וסוכה נ"ב ב' וביומא (כ' א') מבואר דרש חסאת בניו ליצחק, וזהו שאמר, לפתח חסאת (ה'יצחק) רובץ כעני בפתח, אבל סוף דבר יחסיא אותך, יען כי אליך תשוקתו, כל תשוקתו להחטיא אותך.

#### קול דמי אחר צועקים (ד' י')

לפי משפט הלשון ה' צריך לומר קול דמי אחר צועק, בלשון יחיד, כיון דמוסב על המלה "קול", אך מצינו כמה מקומות אשר יבא הפעל בהם ביחס המלה הסמוכה לו, אם יחיד אם רבים, אם זכר אם נקבה, כמו בירמיה (כ"ב) קול שמועה הנה באה, — תחת בא, כיון דמוסב על "קול", אך מפני שהפעל סמוך אל השם "שמועה" שהוא לשון נקבה בא גם כן בנטיח נקבה, וכן באיוב (כ"ט י') קול נגידים נחבאו — תחת נחבאו, בהסבה לשם קול, ובפרשה תוריע, נגע צרעת כי תהיה — תחת כי יהיה, בהסבה על שם נגע, מין זכר, ובתהלים (ל"ח י"א) ואני עיני גם הם אין אתי, תחת גם הוא, אך מפני שסמוך לשם עיני, וכן בלשון המשנה בתגיגה (י' א') היתר גם נדרים שורדיין באורי תחת פורת, אך מפני שסמוך לשם נדרים, והרבה כנהג, וכן כאן, המלה "צועקים" סמוכים להשם "דמי" בלשון רבים, ובאה ג"כ בלשון רבים.

וכן מצינו בלשון חז"ל שקבעו את הפעל כלפי מין המלה הסמוכה לו,

אעפ"י שבעיקרה הוא ממין אחר, כמו במס' שבת כ"א ב', נר חנוכה שכבתה וכו', ועוד שם, נר חנוכה מצדה להניחה על פתח ביתה, אעפ"י דרש "נר" הוא לשון זכר, כמו לא יכבה בלילה נרה (משלי ל"א—י"ח), ולא לא תכבה, ובר"ם בהעלתך יאירו שבעת הנרות ולא תאדוניה, וה' צריך לומר נר חנוכה שכבה, להניחה, אך מפני שהפעל סמוך לשם חנוכה, שם נקבה, שנה אותו גם כן בסגנון מין נקבה, שכבתה, להניחה.

וזה שיבאו נטיח כאלה בתמונה המוכה מהקודמת, והיינו שיבא הפעל ביחיד אעפ"י שהוא סמוך לשם רבים, כמו בפרשת ויחי (מ"ס כ"ב) בנות צעדה עלי שור — תחת המובן צעדו בהסבה לשם בנות, לשון רבים, ושם נבאר איזה"ש מזה בארובה.

#### לא תופית תת כחה לך נע נר תהיה בארץ (ד' י"ב)

יחס שתי הקללות האלה, סמוכות אחת לחבירתה, אפשר לכון, כי מכיון שהאדמה שבמקומו לא תוסיף לתת כחה, ילך לחפש אחר אדמה נאותה במקום אחר, ואם גם שם לא ימצא חפצו זה ילך לנוע על מקום אחר לתור אדמה לזריעה, וכה ינוע ממקום למקום למטרה זו ולמצוא אדמה שתתן כח לגדל, וכה סיבת מניעת מתן כח באדמה תביאנו להיות נע ונד, ולכן באו הענינים סמוכים.

זיקה לו למך שתי נשים שם האחת עדה ושם השנית צלה (ד' י"ט) פירש"י ממדרש, כך ה' מנהגם של דור המבול, נוטאים שתי נשים, אחת לפריה ורביה ואחת לתענוג, זו של תענוג ה' משקה כוס עקרין כדי שלא תלך ומקצות כללה, ונקראת צלה על שם שיושבת בצלו, וזו של פריה נזופה ואבלה, ונקראת עדה על שם שמגונה עליו ומוסבת ממנו, כי "עדה" תרגום של סורה, עכ"ל. וכן פירש המתנות כהונה את לשון המדרש "שם האחת עדה דעדת מיני" — שהסורה ממנו.

ואינו ידוע מניין פשיטא להו כי זו של פריה מגונה עליו ומסורה ממנו, והלא אדרבה, האשה שתליד לבעלה תיקר בעיניו כמו שמצינו בלאה, כמו שכתוב וירא ה' כי שנאה לאה ויפתח את רחמה (פ' ויצא, כ"ט ל"א) וזה ה' סבה לאהוב אותה, וכמו שאמר בלדת לוי, הפעם ילדה אישי אלי, וכן ידוע הוא דלית בנין היא ברכת שמים, וכמו שכתוב (פ' עקב, ד' י"ג) וברך פרי בטןך, ואיך זה אפשר לפרש כאן השם עדה במובן הפכי ממש — שמגונה עליו.

ואם פירשו כן מפני שנדחקו לפרש השם עדה שיהי' מכוון לענינו, חפשו ומצאו שהוא תרגום של סורה — לדעת נראה ברור ופשוט ומכוון מאד.

לענין, כי באור השם עדה, ולשון המדרש „דערת מיני“, הוא, כי בכל מקום שבא במקרא השם „הריון“ ונטיותיו, מתרגם אונקלוס „עדוי“, וכמו למעלה בפרשה בפסוק עצבונך הורונך תרגם על הורונך — ועדויכי, וכן כל ואתה שבפרשה ויצא — ועדה, וכן תרגמו במד' הלשון והורונך זה העדוי, וכן ברות (ד' יג) ויתן לה ה' הריון — ויהא לה עדוי, וכן יתבאר הלשון במדרש כאן „דערת מיני“ — שהרתה ממנה, וכמו ברור, שעל שם ענין זה נקראת עדה שתכליתה הריון, וע' רמב"ן פ' ויצא שיש בתורה כמה מלים אדמיות (עיי' ש' ל' כ').

**אבי כל יושב אהל ומקנה (ד' כ')**

ובפסוק הבא כתיב אבי כל תופש כנור ועוגב, וצריך להבין השם „אבי“ לכאן כתואר על כל מי שמציא דבר שלא נודע ענינו עד כה, והוא כמוליד אותו הדבר, ומספר הכתוב הוה, שזה האיש יכל ה' הראשון שהמציא להקים אהלים לאדם ולבהמה, ויובל (בפסוק הבא) ה' הראשון שהמציא לנגן על כנור ועוגב.

ועל פי מה שבארנו בהוראת יחס שם „אב“ לממציא דבר שלא נודע עוד — עפ"י זה יתבאר מה שאמרו בסנהדרין (צ"ט ב') כל המלמד את בן חבירו תורה מעלה עליו הכתוב כאילו ילדו, ומביאים שם סמך מפסוק בתורה, ובספרי פרשה עקב על הפסוק ושנתנו לבניך — אלו תלמידך, וכן מצינו באלישע שקיבל תורה מאליהו וקרא לו אבי, אבי (מ"ב, ב' י"ב), ולאזכור מה יחס התארים אב וכן לרב ותלמיד.

אך לפי באורנו את הלשונות אבי, אבי שבפסוקים שליינו מפני שהמציא דברים שלא נודע עד כה, אם כן, הרב במגלה תלמודי בלמודו מה שלא ידע עד כה, וזה בענינו כחדשים, קרא הוא לו לאב ותלמיד לבן, ומכאן סמך שיכול תלמיד להגיד „קדיש“ אחר דבו, ואין בנים תולדיים יכולים לדחותו, יען כי גם זה נקרא בן, ביחס רוחני, כמבואר. ועוד נבאר איה"ש בענין זה המאמר בפרשה במדבר, בפסוק ואלה תולדות אהרן ומשה (ג' א').

**אבי כל יושב אהל ומקנה (ד' כ')**

לא נתבאר ענינו של יושב מקנה, ולפי שבארנו במאמר הקודם והכוונת שהקים אהלים למקנה צריך לומר, שחוא"ו מן ומקנה בא תחת מלת יחוס, „שלי“, ויהי המשך הלשון, אבי כל יושב אהל של מקנה, כלומר, אהלים עבור מקנה.

וכן יתפרשו כמה לשונות, כמו חק ומשפט, חסד ואמת, שלום אמת —

תחת חק של משפט, חסד של אמת, שלום של אמת, ובשמואל א' (ט"ו כ"ג) ואון ותרפים תחת ואון של תרפים.

וכן נמצא בלשון המשנה והתלמוד, במשנה כלאים (פ"ט מ"ז) הבאים מחוץ הים ומדינות הים — תחת מחוץ הים של מדינות הים עיי"ש (ברע"ב), ובמס' נזיר (נ"ד א') ואהל דרבע עצמות, ומתבאר שם, והכוונה אהל של (מן) רבע עצמות, ובמס' סוטה (מ"ד ב') מפרשים הלשון דפ' שופטים (כ"א ב'). ויצאו וקנין ושופטין — וקנין של שופטין, והכוונה — המיוחדים שבשופטין.

**וצלה ילדה גם היא (ד' כ"ב)**

הלשון „גם היא“ אינו מתבאר בברכתה, וקרוב לומר, שהכוונה עפ"י מש"כ רש"י למעלה בפסוק י"ט, שבעלה למך השקה אותה כוס של עקרין כדי שלא תתעבר ותשחת יפיה, ואמר הכתוב בזה, שלא הועיל בזה, וגם היא ילדה, ויתכן הטעם שלא הועילה ההשקאה, שבא זה בדרך עונש על שרצה לסתור חקי הטבע, אשר הקב"ה חס על זה, כמו שבארנו בארוכה למעלה בתחלת הפרשה, כפ' בראשית ברא אלהים.

**ויאמר למך לנשיו עדה וצלה שמעון קולי**

**נשי למך האזנה אמרתי (ד' כ"ג)**

לפי משפט הלשון ה' צריך לומר רק עדה וצלה שמעון קולי האזנה אמרתי, ולהשמיט השמות „נשי למך“, כיון שהוא המדבר אליהן, אך כפי הנראה לשון כזה הוא לשון דרך גדולה וכבוד, ולכן מצינו הרבה לשונות כאלה במקרא (ועיי' במס' סנהדרין ל"ח ב').

כה מצינו כפילת שמות בפרשת וירא (י"ט כ"ד) וה' המסיר אש וגפרית מאת ה' — תחת ממנו.

ובפרשת יחזי (מ"ט ב') הקצו ושמעו בני יעקב ושמעו אל ישראל אביכם — תחת ושמעו אלי.

ובד"ש פרשת יתרה, אני חותנך יתרו בא אליך — תחת אני בא אליך (ועיי' ברמב"ן, וצ"ע).

ובסוף פרשת משפטים (כ"ד א') ואל משה אמר (ה') עלה אל ה' — תחת עלה אלי.

ובס' פנחס בפרשת נחלות ויאמר ה' אל משה וכו' ואל בני ישראל תדבר וכו' והיתה לבני ישראל לחקת משפט כאשר ציה ה' את משה — תחת כאשר צותיק.

ובשמואל א' (י"ב י"א) ויאמר שמואל אל העם... וישלח ה' את ירובעל ואת בן דת שמואל — תחת ואותו.

ראש המשפחה. וכמו שאמר בחולין (פ"ד ב') "שכל בני המשפחה תלויין בראש". אבל לפי מה שבארנו, הטעם שנקראת האשה בית, ששום מפני שדרכה לשבת בית להיות עינה צופיה על הליכות הבית.

ועפ"י המבואר בהתקשרות שם בית לבת יתבאר היטב מה שדרשו במגילה (י"ג א') ותחי לו לבת (אסתר ב') אל תקרא לבת אלא לבית. ומפרש דצריך להבין כאן השם "בית" במלואו, בית.

ובמה שכתבנו דהאיש נקרא עיקרו של בית, כזה יתבאר מה שדרשו בפ"ד ריש מגלת רות וימת אלימלך ותשאר האשה ושני בניה, ואמרו על זה בפ"ד שם. ותשאר — נעשית כשידי מנחות, ע"כ. ומחוסר באור. אבל יתבאר היטב עפ"י מש"כ הט"ז בירד סימן מ"ג ס"ק ו' בסמיכות על דברי הגמרא, דלשון "שיויר" לא יונח על יותר מחציו וגם לא על חציו כי אם על פחות מחציו, ולפ"ז קשה להמדרש, אחרי שאלימלך ה"י האחד שם, תנשתירו אחרי שלושה אנשים, האשה ושני בניה, ואם כן איך יונח חלשון ותשאר, אחרי דשם שיויר יונח רק על פחות מחציו, וכאן מת אחד ושתיירו שלשה.

ומשני, נעשית כשידי מנחות, ותבאר הוא, דכפי הירדע בפרשה ויקרא בסדר הקרבת המנחה, שמקריבין ממנה רק קומץ, וכלה נאכלת לכהנים. וכתוב שם (ב' ב' ג') והביאה אל בני אהרן הכהן קומץ משם מלא קמצו תקטיר את אוכרתה ותותרת מן המנחה לאהרן ולבניו.

וזנה אחרי שמקריבין ממנה רק קומץ אחד וכמעט כולה נאכלת, איך זה שייך חלשון ותותרת ממנה, ולשון נותרת, כמו שיויר, יונח רק על פחות ממחצית.

אך הבאור הוא, מפני שעיקר המנחה יסודה הוא הקומץ הנקטר, ולכן כל המנחה, אעפ"י שהיא גדולה בכמות, אך באיכות ובחשיבות בטלה היא לגבי הקומץ הנקטר, שהוא יסוד המנחה וכל קדרשתה.

ומתבאר מזה, דכמות פסוטה אעפ"י שהיא רבה וגדולה, בטלה היא לגבי איכות חשוב אעפ"י שהיא בכמות מעט, ובכמות כזה יונח ג"כ לשון שיויר, ותותרת.

וכן הוא בחיי משפחה, כיון שראש המשפחה וגדול הבית חסר, אז הנשואים אחריו, אעפ"י שהם מרובים בכמות, בטלים הם לגבי, כטפל בגד העציר, שהוא עיקר הבית, ולכן שייך חלשון ותשאר האשה ושני בניה דכולם בטלים הם לגבי חשיבות ראש המשפחה. והוא הבאור מדברי המדרש נעשית כשידי מנחות, כמו שם בטלה כמות מרובה לגבי איכות מועט, כן כאן.

ובריש יחזקאל (א' א') ואני בתוך הגולה ה' דבר ה' אל יחזקאל בן בוזי הכהן ותהי עליו שם די ד' — תחת היה דבר ה' אלי ותהי עלי שם די ד', כי הוא המדבר. וכן בדניאל (ט' י"ז) שמע אלהינו והאר פניך על מקדש השמים למען ה' — תחת למענך, ועוד כאלה.

ויולד בן (ד' כ"ה)

בתנחומא, למה נקרא שמו של זכר "בן", מפני שהוא בונה את העולם. והבאור הוא, משום דלהפעל "בנה" שתי הוראות, האחת — בן תולדי, והשנית בנין דבר, בנין בית וחומה וכל דבר פעולה בעולם, ועין זו חזק דרכו להיות עוסק בישובו של עולם, לכן נקרא על שם תעודתו "בן".

ועין מש"כ ב"רם תוריע בפ' אשה כי תוריע וילדה זכר, שדרשו בירושלמי (פסחים פ"ב) זכר לרבות את המת (שאם ילדה ולד מת גם כן צריכה לנהוג כדני הטרשה שם), ובארנו בטעם הדרש, שאם ה"י כתוב וילדה בן ה"י במשמע דקא ה"י, משום דכיון דשם בן הוראתו גם בונה, בנה את העולם, ורק ה"י בונה ולא מת, אבל מוכתב וילדה זכר, שזה מורה רק על חמין, וגם מת הוא בכלל המין, והוא זכר — לרבות את המת.

ולעומת כל זה אפשר לפרש למה נקראת הנקבה בשם "בת", משום דכלפי עסק האיש שדרכו לצאת חוץ לעבודה ולפרנסה, וכמש"כ בתהלים (ק"ד כ"ג) יצא אדם לפעול ולעבודתו — כנגד זה דרכה של אשה לשבת בית להיות צופיה הליכות ביתה וגידול הבנים וכדומה, וכמ"ש ביבמות (ע"ז א') על הפסוק בפרשת וירא, הנה באה, מכאן שדרכה של אשה לשבת בית.

וה"י מהראוי לקרותה בית, אך מצינו בכמה מקומות שה"י נקרא בשם (ואולי הוא לקיצור ההברה). וכמו בריש פרשה שמות ותתבאר אחרת — תחת ותתביב ובפ' בשלח עזי וזמרת ית — תחת וזמרת (ועי"ש לפיננו), ובמלכים ב' (מ"ב) ידעתי כי כל חוכל, ובעמסו (ה' ט"ז) הו — תחת חו"י ה"י, ובש"ש (ח') צמודי שש — תחת צמודי שיש כמו באסתר (א'), ובמשלי (י"א י"ז) גומל איש חסד, ופירשו בחז"ל כמו איש חסיד, וה"י נשמטה.

והשם בית — כרבים, בתים, ה"י דרש לקרותם ביתים, אך נתקצרה השם בהשמטת ה"י, והרבה כהנה. ובמס' שבת (ק"ח ב') אמר אחד החכמים, מעולם לא קראתי לאשתי אשתי אלא לאשתי ביתי. ופירשי, מפני שהיא עיקרה של בית, עכ"ל. אבל על זה יש להעיר, כי אדרבה, עיקרו של בית הוא האיש, ונקרא

ולשת גם הוא יולד בן (ד' כ"ה)

ולחלן (פ' נה, י' כ"א) כתיב ולשם יולד גם הוא, וכמו כאן כן שם אין הלשון מוסכם עם הרגל לשון שלנו, כי לפי הרגלנו היינו אומרים וגם לשת יולד בן, וכן לחלן בשם. אך ידוע, כי אבחנו, מסבת המשך גלותנו המר והנמהר הארוך והרחב, ומרוב נדודותינו וסלטולותינו בגוים ובארצות, ממדינה למדינה ומממלכה לממלכה, ומורס גלי הפגעים והתלאות וצרות רבות ורעות אשר עברו על ראשינו ונשקענו בהם זה אלפי שנים, תעור היום לא יתנו דמי לנפשנו וחינו תלמים כמו בנס.

מפני כל אלה לא יפלא כי אבדנו עומק טעם שפתנו, דרכה, טבעה, סגנונה ומערכתה, יפיה וצחותה, ומה הפלא, הן גם צפור השמים כאשר תלכד בכלוב, עוד לא ירון קולה בהדרת חן כמו בחופשתה. והמליץ יקרא במר נפש ורוח עצב, איך נשיר שיר ה' על ארמנו נכר, (תהלים, קל"ז ד').

וספרי דניאל, עזרא ונחמיה יזכירו, כי יען כי נכתבו בגולה נערכו בארמית ולא בלשנה"ק.

ובמגילה (י"ב ב'), מיום שגלינו מארצנו ניטלה עצה ממנו וכו'. ועלינו לתת הודאה למדום גם על שארית פליטת נדעם שפתנו ויקרת ספרותנו, אשר גם במדה שהיא עתה אתנו יש בכחה להעניק לכל יושבי תבל כבימים לפנים.

ובכן אך לפי עניות דעתנו בערך מלפנים ולפי מעוט השגתנו, אך מפני זה יראה לנו הלשון מופלא, אבל על האמת, חסרת טעמנו אך בנו ולא זולת. ומעין לשון פסוק זה עוד בפ' תולדות (כ"ז ל"ד) ברכני גם אני אבי — תחת ברכני גם אותי, וכן אנכי בדרך נחני ה' (פ' חיי, כ"ד כ"ז) תחת אותי בדרך נחני ה'. וברפ"ש נשא (ד' כ"ב) נשא את ראש בני גרשון גם הם — תחת גם אותם, ועוד.

אז תחול לקרא בשם ח' (ד' כ"ו)

ע' מה שנכתבו בבאור לשון זה, להלן בפ' תשא (ל"א ט"ז).

זכר וקבה בראם ויקרא את שמם אדם (ח' ב')

ע' להלן בפ' מטות בפ' ויקחו את כל השלל (ל"א י"א) מש"כ שם. ודע דמה שלא מצינו שם אדם ברבים (אדמים) כמו בשמות איש, גבר, (אנשים, גברים) כי מכיון שזה ה' לו לשם פרטי לא שייך לקרוא ברבים, כמו שאין אומרים אדורים, יצחקים יעקבים וכדומה.

ויהיו כל ימי אדם אשר חי תשע מאות ושלשים שנה (ח' ה')

במספר שנות החיים של כל האנשים שבפרשה זו ובכל המקרא לא בא הלשון "אשר חי", ורק ויהיו כל ימי (פלוגי ופלוגי) כך וכך, חלה כאן באדם הראשון, ובאברהם (סוף פרשה חיי, כ"ה ז') ויהיו ימי שני חיי אברהם אשר חי מאה שנה ושבעים שנה וחמש שנים. ואין ספק, כי לא במקרה ולא על חנם באה תוספת מלים שתיים אלה רק באדם הראשון ובאברהם, ובחזאי אצו כונה צפונה בהם.

וקרוב לכיוון הדבר עפ"י המבואר במדרש שחזר טוב (מדרש תהלים צ"ב) ובפרקי דרבי אליעזר פרק י"ט, משתחלה היו קצובים לאדם הראשון לחיות אלף שנים (ראה מזה לפנינו למעלה בפסוק כי ביום אבלך ממנו מות במות, ב' י"ז), אך כשראה בספר שהראה לו הקב"ה דור דור ופרנסיו (זה המבואר במס' ע"ז ח' א') וראה, כי לדור המלך לא הוקצב כלל שנות חיים, ומבטן אמו ימות — הניח לו הוא משלו (משנותיו שלו) שבעים שנה, ותחת שה' לו לחיות אלף שנים, כמבואר, חי רק תשע מאות ושלשים, וזה באור הלשון ויהיו כל ימי אדם, "אשר חי" תשע מאות ושלשים שנה, כלומר, אף כי אמנם הוקצב לו לחיות אלף שנים, אך בפועל חי רק תשע מאות ושלשים.

ומעין מאורע כזה ה' באברהם, כי לפי מה שכתב רש"י בריש פרשה תולדות (כ"ה ל') בשם מדרשים, כי לאברהם הוקצב לחיות מאה ושמנים שנה, ורק כדי שלא יראה בתרבות רעה של עשו נתקצרו ימיו לרצונו להשם שנים וחי רק קצ"ה שנים (עיי"ש ברש"י). וזו היא הכונה גם שם, ויהיו ימי שני חיי אברהם, "אשר חי" מאה שנה ושבעים שנה וחמש שנים, אף כי ה' לו לחיות עוד חמש שנים.

ודע, כי במה שכתבנו מהנחת אדם הראשון לדור המלך שבעים שנה משנותיו — עם זה אפשר להבין כונת הכתוב בתהלים (צ"א ט"ז) אבא בגבורות אוכיר צדקתך לבדך, וחלשון "לבדך" אינו מבואר ברחבה, אך ידוע ששנות גבורות באדם הם שמנים שנה, כלשון הפסוק בתהלים (צ"ד ר') ימי שנותיני בהם שבעים שנה ואם בגבורות שמנים שנה, ואמר, כי עד מספר המחזיל למנות שנות גבורות, דהיינו עד שבעים שנה במלואם, אני חייב תודה גם לאדם הראשון (כדרך בני אדם כשהימים תודה לאיש מקרימים תודה לה' ואומרים, תודה לה' ולפלוגי, ויתכן שכונת התודה בזה לה' על אשר נתן בלב פלוגי את הרצון וא את היכולת לעשות עמו טובה) — אבל אם אבא בגבורות, למספר המחזיל שמנים, אוכיר (בתודה) צדקתך לבדך, יעו כי לאדם הראשון אין חלק בהם, כי הוא נדב משלו רק שבעים שנה.

וגם אפשר לפרש עפ"י אגדה זו את המסלך בתהלים (צ"ב ה') כי שמחתני ה' בפעלך במעשה ידך ארגו, ולא נתבאר אל מה מכרין בלשון זה. ויתכן דמכרין ליצירת אדמה שהיתה בפועל כביכול במעשה ידיו של הזקב"ה וממנו לו תוצאת חיים ממה שנדב לו שבעים שנה מחייו. כמבואר.

זיהויה כל ימי אדם אשר חי... וימת (ה' ח')

יש להעיר על כי בכל פרשה בחשבון שנות חיים של כל אחד כתיב בסופו "וימת", וכנגד זה בסוף פרשה נח בחשבון שנות החיים לא כתיב גם באחד "וימת". ולא יתכן כי זה בא בעקרה בלא חשבון ובלא כונה מיוחדת. ואפשר לומר, משום דפרשה זו איירי קודם המבול, ולכן כדי שלא נטעה לומר, כי אלה מהנזכרים כאן חיו עד המבול ונטבעו, לכן כתיב בכל אחד זימת. בטבע, כדרך העולם.

ולא כן בפרשה שבסוף פרשת נח, דאיירי לאחר המבול שם אי אפשר לטעות שנטבעו במבול, כי הן מיד כשיצא נח מן התיבה הבטיח הקב"ה, שלא יכרת עוד כל נפש ממי המבול, ולכן אלה אשר נולדו וחיו לאחר המבול, מוכן מאליו שמתו בטבע הבריאה, ואין צריך להשמיענו זאת.

זיתחלך חנוך את האלהים (ח' כ"ב)

ראה מה שנכתב בברור לשון זה להלן בריש פרשה נח בפסוק את האלהים זיתחלך נח.

בשגם הוא בשר (ו' ג')

המלה "בשגם" אינה פשוטה ואינה מצויה, ויתכן שהיא מרכבת מן "באשר גם", וכמו בינה (א' ז') בשלמי הדעה — תחת "באשר למי", ויהי כאן באור הלשון בשגם הוא בשר עפ"י קריאה בסירוס, באשר הוא גם בשר, כלומר, לא ארון רוחי באדם עצולם (כפירש"י, לא יתרעם ולא יריב רוחי בשביל האדם) ועוד (כלומר, ועוד שבכ"ז לו לא ארון) באשר הוא גם בשר, ואי אפשר לו לעמוד נגד יצרו, ואין לרוננו.

דבר קריאה בסירוס הוא חזון נפרץ במקרא, וכמו בפרשה בא (י"ב ל"ב) וברכתם גם אותי — תחת וגם ברכתם אותי (כי אי אפשר לפרש כסודו כתיבתו וברכתם גם אותי, שהרי אין מבואר שם שברכו את מי שהוא, שיאמר וברכתם גם אותי) וכן כפי בלק (כ"ב ל"ג) כי עתה גם אותך הרגתי -- תחת כי עתה גם הרגתי אותך (וכפי הבאור הקודם) וכמקום אחר הארכנו הירבה בזה, וגם חז"ל קבלו סגנון זה ואמרו סרס המקרא דרשוהו (כ"ב קי"ט ב') ובסוטה (ל"ח א') מקרא זה מסודס הוא, ובקדושין ע"ה ריש ע"ב.

ועי' להלן פרשה לך בפסוק ויקחו את לוט ואת רכישו בן אחי אברם (י"ד י"ב) נביא מערכת פסוקים כאלה שבאור ענינם עפ"י קריאה בסירוס. והנה לפי המתבאר במלת בשגם, כי היא מרכבת מן "באשר גם" — לפי זה יתחייב, כי אין כאן במלת "באשר" רק אות אחת (השי"ן) מן השרש, ובאמת אנו רגילים למצוא בכל שרש לא פחות משתי אותיות — אך יוצא מכלל זה אות השי"ן, שבכל מקום שהוא בא בתחלת מלה הוא בא למלא מלה שלמה, "אשר", וזה מצוי מאד, כמו הלשונות אשרי העם שח' אלהי, ובה במקום אשרי העם אלהי, וכן אשרי העם שכה לו — תחת אשר ככה לו, עד שקמתי דבורה (שופטים ה' ז') תחת עד אשר קמתי, טוב אשר לא תדורו משתדור ולא תשלם — תחת מאשר תדור, והרבה כהנה, עצמו מספר.

ולפעמים יבא סגנון זה מרובע בפסוק אחד, תכופים זה אחר זה, כמו בקהלת (א' ט') מה שהיה הוא שיהיה ומה שנעשה הוא שיעשה — תחת מה אשר היה הוא אשר יהיה ומה אשר נעשה הוא אשר יעשה.

וכן יתפרש הלשון דאבות (פ"ה מ"י) שלי שלך ושלך שלי — תחת אשר לי (הוא) אשר לך ואשר לך (הוא) אשר לי.

ויש שכתבו, שהשם "שרץ" מרכב מן המלים, "שהוא רץ", ונקרא כן על שם תנועתו התמידית לרוץ (ס' מיני תרגימא לר"י ברלין, פ' בראשית), ולפי זה בא השי"ן תחת המלה, "שהוא".

וחז"ל פירשו השם "שחד" (ושחד לא תקח) "שהוא חר", כלומר, הדיין שלוקח שחד נעשה אחד עם הנותן לו, ועפ"י זה יטה לזכותו בדין (כתובות ק"ה ב'). ועי' משי"כ במקום אותו הפסוק (פ' משפטים, כ"ג ה').

ועפ"י זה יתפרש ברחבי באיב (י"ט כ"ט) גורו לכם מפני חרב למען תדעון שדין, וכמה עצמו המפרשים במלת שדין, אבל יש לומר, שהמלה מרכבת מן המלים "שיש דין" (כי השי"ן בא תחת המלה "שיש") ואמר גורו לכם מפני חרב, למען תדעון שיש דין ולא ינקח החוטא, והוא על דרך הלשון בקהלת (י"א ט') דע כי על כל אלה יביאך אלהים במשפט.

ואמנם מצינו מסוגלת את השי"ן שלא רק בתחלת המלה, כאות שמישי, יבא למלא מלה שלמה, אך גם ימלא מלה שלמה יסודית וגם אם בא בתוך המלה, וכמו שדרשו חז"ל בקדושין (נ"א א') את המלה תוקדש (פן תוקדש המלאה הזרע, פרשה תצא, כ"ב ט') כמו פן תוקדש אש, והנה בא במלה זו השם אש כלול באות אחת בהש"ן.

וכן בחגיגה (י"ב א') דרשו השם "שמים" אש ומים, ואין במלה זו רמז לשם אש רק באות השי"ן.

וביומא (י' א') דרשו השם "ששי" (שם אחד העניקים בארץ כנעו)

פרשה שלח (י"ג כ"ב) מלשון חששת והשבר, ופירש"י, ש"ן אחד לבדו ושרש בתיבה.

וכעזר אות השי"ן, עזר אות הבי"ת, כשהוא בא בתחלת המלה ממלא מלה שלמה, בעבוד"י או בגלגל, כמו בפרשת וירא (י"ח כ"ח) התשחית בחמשה את כל העיר — שהכונה, בעבור החמשה, ובפרשה ויצא (כ"ט י"ח) אעבוד שבע שנים ברחל — תחת בעבור רחל, ובפרשה תצא (כ"ד ט"ו) איש בחטאו יומת — בעבור חטאו, ובישעיה (ג' א') בענתיםכם נמכרתם — בעבור עונותיכם, ובינה (א' י"ד) אל נא נאבדה בנפש האיש הזה — תחת בגלל נפש האיש הזה, והרבה כאלה.

ובמדרש רבה ריש פרשה זו (והובא ברש"י) דרשו בראשית ברא אלהים, בזכות התורה שנקראת ראשית (על שם הפסוק במשלי (ד' כ"ב) ה' קנני ראשית דרכו, ומכיון להתורה), ועוד בזכות ישראל שנקראו ראשית (על שם הפסוק בירמיה (ב' ג') קודש ישראל לה' ראשית תבואתו) — כלומר, בזכות אלה ברא ה' את העולם, ולפי זה מפרשים הבי"ת מן בראשית כמו בעבור, בגלל, בגלל התורה, בגלל ישראל.

הנהגה גם כאן בפסוק שלפנינו בשגם הוא בשר, בא הבי"ת למלא חמלת בעבור"י או בגלל"י, ועוד אשר הוא גם בשר ואינו יכול לעמוד נגד יצר לבו, ועל דרך הלשון בס"פ נח (ד' כ"א) כי יצר לב האדם רע מנעוריה, ולכן ראוי לסלוח לו, וכפי שבארנו בתחלת המאמר.

ולבסוף ראוי להעיר, כי לא רק הבי"ת והשי"ן יבאו לפעמים תחת שרש שלם, אך גם אותיות וולתם, וכמו בפרשה צו (ו' י"ד) תפיני מנחת פתים, ומתבאר מרש"י שם, ששרש המלה תפיני הוא "פאח" או "מאפה". והנה לפי זה אין במלה זו רק אות אחת מן השרש, והוא הפ"א.

וביחזקאל (ז' י"א) ולא נה בהם, ופירש"י, נה לשון לילה, ואין בתיבה רק ה' שרשית (משם לילה), עכ"ל.

מה עומק סגולת השפה.

וירא ה' כי רבה רעת האדם בארץ וכל יצר מחשבות לבו רע רק רע כל היום (ו' ה')

הלשון "בארץ" אינו מוכרח לבא לכאורה, כי בדתא רעת האדם היא בארץ ולא בשמים, וגם הלשון בכלל ארוך לפי כונת הענין.

ואפשר לבאר משום דבכלל סבות חטאי האדם שמים הנה, האחת — כי לא יוכל לעמוד בפני התאוות הגופניות, וחוטא, והשנית — מפני שמחשבותיו בדעה ואמונה רעים והטאים וחוטא ברוח כפירה.

הנהגה בעוד שהחוטא מסבות תאוות גופניות אפשר עוד שישבור מדרכו

הרעה לעת שיהלכו רגשי התאוה, הנה זה החוטא ברוח כפירה אין לו תקנה עוד לשוב, כי כל מה שיוקני יטבע בתומו הכפירה, ועל כזה נאמר כל באיה לא ישובו (משלי ב' י"ט), וע' ע"ז י"ז א'.

והוא שאמר וירא ה' כי רבה רעת האדם בארץ בחטאים ארציים, גופניים לחומריים (כי שם "ארץ" כנוי לחיים ארציים), וגם כי אין תקנה שישבור מפני שמחשבות לבו רק דע כל היום, הן הדעות הכוזבות באמונה דת, ומשתף למעשיו החטאים גם רוח כפירה, ולכן (אמר בפסוק הבא) וינחם ה' על אשר עשה את האדם.

ויתעצב אל לבו (ו' ו')

הלשון "אל לבו כלמי ה' אינו רצוי, כי אחד מיסודי האמונה חוכה והפרה שאין לחשוב על הבורא שהוא גוף ובעל תמונה (ראה ברמב"ם הלכות תשובה, ט"ג הלכה ז'), ואף כי מצינו במקרא מעין עיניי גשמיות בהסבה לה, כמו אצבע אלהים, יד ה' עיני ה' אל צדיקים ואוניו אל שועתם (תהלים ל"ד ט"ז), ומעשה ידיו מגיד הרקיע (שם, י"ט כ'), ותחת גלגלו כמעשה לבנת הספיר (פ' משפטים, כ"ד י'), ואיוב אמר, (י' ג') כי תמאס יגיע כפיך, ועוד כהנהגה.

וכאלה מצינו גם בתלמוד, בכתובות (ק"א ב') אמרה כנסת ישראל לפני הקב"ה, רבש"ע, דמיו לי בענין ואחוי לי שנייד, ובסנהדרין (ל"ט ב'), חושש הקב"ה אצבעו חקטנה וכו', ושם (מ"ג ב'), בזמן שאדם מצטער שכינה אומרת קלני מראשי, קלני מורועי.

ויותר מזה מצינו על דרך הציור, כביכול גם טבע נפשו של הקב"ה, כהוראת הלשון ולא תגעל נפשי אתכם (פ' בחקתי, כ"ז י"א), ובשופטים (י' ט"ז) ותקצר נפשו בעמל ישראל, וכן בנכריה (י"א ח'), ועוד כהנהגה.

אבל על האמת, כל לשונות אלה באים רק בדרך ציור לפי השגת תפיסתו של האדם וכן הבנתו, מפני שאינו יכול לצמצם העניין במחשבה בסגנון ציור ולשון אחר, אבל אין הכוונה לייחס לו תמונה גשמית ופעולה חומרית, וערך הלשונות האלה הם מעין הלשונות שנאמרו משמו, "אם שנותי ברק הרבי" (פ' האונינו ל"ב מ"ג), או "וה' אלהים בשופר יתקע" (זכריה ט' י"ד), וכי חרב ושופר יש לו, אך זה הוא רק משל לפי השגתו ותפיסת ציורם של בני אדם.

וכן הלשונות הרים ירגנו, ההרים תרקדו, עצי השדה ימחאו כף, תהום אל תהום קורא, השמים מספרים, ומעשה ידיו מגיד תרקיע, והלילה אמר (איוב ג'), ובעידובין (י"ה ב') אמרה יונה וכו' ובסנהדרין (ק"ז א') ירד

שניטל משרי עומד וצווח (ושם ק"ח ב') תשובה נצחת השיבו עורב לנח וכו', ובגניץ צ' ב', מזבח מוריד דמעות, והרבה כהנות.

ציויר כזה יוחסם בלשון הפייטן, בראש השנה יכתוב ובוים צום כסוד יחתמת, כי אין להעלות על הדעת שנמצא שם כלי כתיבה וחתומה להשתמש בהם, אך זה ציויר למחשבת הוצאת הדין בראש השנה ולמשפט מחולט ביחזיקים, ונתפסים ברעיון כתיבה וחתומה.

וכן צריך לפרש מה שאמרנו במדרשים ואגדות, כי בשעת מתן תורה נדמה הקב"ה לישראל כזקן, ועל היום כבבור, וזה ג"כ לפי תפיסת דמיון האדם, כי למד תורה מתיחסת ביותר לזקנה, ומלחמה — לצעיר.

ומעין ציויר דמיוני לפי תפיסת בני אדם כתבו התוס' במס' גיט דף י' א' בד"ה פרה, על הפסוק ויונה (א' ד') והאניה חשבה להשבר, כי לא שהאניה חשבה כן, אלא האדם הרואה אותה חושב עליה להשבר, ותלה המחשבה בהאניה.

ועוד מעין ציויר כזה, בשרע ארית ה' שבת, סימן רע"א סעיף ט', כתבו כי שמקדשין בשבת על היין ועל השלחן מונחות הלוח לסעודה, יסכון בעת שמקדשין (ויותר נכון להניחן אחר קידוש), והטעם כ' הסוד מירושלמי, כרי שלא יראה הפת בושתו, שמניחין אותו מלקדש עליו ומקדשין על היין, והנה גם בזה מצויר הדבר רק לפי תפיסתו של האדם, כי הפת אינו חושב \*). והנה עם כל אלה, אפסי שאננם כן דרך הכתובים והלשונות להחפס בציויר גשמי את מי שכולו רוחני — אפסי כן לא ירצה כולו הלשון שבפ' זה ויתעצב אל לבו, שכמו הנושא כן הנושא הם גשמיים יותר מדאי.

ולכן, לולא פירשי המפרשים, י"ל, דהלשון "אל לבו" אינו מוטב כביכול אל ה', כי אם אל האדם, והבאור הוא, כי לעומת שאמר מקדם וידא ה' כי רבה רעת האדם בארץ וכל יצר מחשבות לבו רק רע, על זה אמר, שהקב"ה נתעצב כביכול על לב האדם, על תכונותיו ועל טבעו, שלא יוכל לשלוט ברוחו להתגבר על יצרו, והלשון "אל" כמו "על" (בחלוק אחת\*), כמו במ' וירא (כ' ב') ויאמר אברתם אל שרה אחותי היא, דהכונה על שרה על אדות שרה, וכן אל שאלו ואל בית הרמים (ש"ב כ"א), ה' על וכן לא אל חנם דברתי (יחזק' ו') דהכונה לא על חנם, אספורה אל חק (תהלים ב')

(\*) ומד וזרי דבר לא זה אמנם מלהעיד ולתהיץ ממנה ישר אחד אשר התבוננתי מקני תלמידי חכמים, כי בעת שהיו חולצין התפילין בין שחרית למסוף בראש חודש חול המועד, וטרם שקלו אותם להניחם בתק, כנהוג — היו נוהגים לכסות אותם בתק הטלית, כדי שלא יראו ברשתן שחולצין אותם לתפלה, ובפשי"כ הסוד.

ד', ענינו על חק, וחזקה כהנה, ובכולם יתבארו כמו "על אדות", וכן חזונה אל לבו — על לבו, על אדות לבו של האדם, וכמבואר.

### זנה מצא חן (ו' ח')

באגדה החלק (ק"ח ב') אמרו בסמיכות על פסוק זה, דגם על נח נחתם גור דין להאבד במבול, אלא שמצא חן.

וטעם הדבר שגם עליו נחתם גור דין זה, מתבאר במדרש, שחטא כזה שלא התפלל על אנשי דורו כמו שהתפלל אברהם על אנשי סדום, והקב"ה מתאווה לתפלתם של צדיקים (יבמות ס"ד א'), הוא לא השתמש בצדקתו לטובת זולתו, וזו מדה שאינה רצויה לשמים.

וכן מבואר במכות (י"א א') שהוא גברא דאכלי אריה קומי דבי יהושע בן לוי, ולא אשתעי אליהו בהדי' שלשים יום (כפי שה' ריגיל), והי' זה לו לעונש על שלא ביקש דחמים על בני דורו.

אך לא נבחר אף נסמך זה נחתם עליו גיד על פ' זה, וי"ל משום דענין חן הוא דבר שבא בלא סבה יסודית, ולפי עצמותו של הדבר איננו ראוי ואיננו שח לזכות במה שזוכה, אך מפני שהוא משוך חן וחסד.

ובזה יתבאר מה שדרשו חז"ל בברכות (ו' א') על הפ' דפרשת תשא (ל"ג יט) ונתוני את אשר אחון אפסי שאינו כדאי, וזה נסמך על הלשון ונתוני, מענין חן.

וכן תתבאר דרשת אחד החכמים במס' מגילה (י"ג א') דאסתר לא היתה ישי' רק חוט של חסד ה' משוך עליה, וזה הוא, מפני דכתיב בה ותהי אסתר נשאת חן, ואם היתה ישי' באמת הלא היתה שח לאהבה מצד ישי', וכן מ"ש שם שלכל אחד מאומות שונות נדמתה כמו שהיא מאומתה, וזה בדראי אי אפשר, אך מפני דכתיב בה נשאת חן בעיני כל רואיה, ררשו בעיני כל אחד מאומתו, וע"ע מש"כ בזה בפ' נשא בפ' ישא ה' פניו אליך ויחנך.

ובנוסף ברהמ"ז נקבצו כל המדות הנבואות בחנם, ואחת מהן — בתן ומקבלת אל המדות חסד ורחמים, שהן באות גם כן בחנם, וגם כאן דכתיב ונח מצא חן, משמע דמצד עצמותו לא ה' ראוי לכך מפעם שנתבאר, ורק מצא חן.

ובענין זה יש להעיר בתשובות י"ז א', כיצד מרקדין לפני הכלה, בית הלל אומרים כלה נאה וחסודה, ופירשי', חסדה, חוט של חסד משוך עליה, ע"כ. ובסוכה מ"ט ב' אמרו, כל אדם שיש עליו חן בירוד שהוא ירא שמים, שנאמר (תהלים ק"ג י"ז) וחסד ה' על ידאיו, ויתבאר, דהשמות חן וחסד הם מין מעלה אחת, שהרי מביא רא"י מלשון חסד על זה שיש עליו חן.



ולפי מה שבארנו, דהמעלה חן היא היפך ממעלת נוי ויופי, אם כן התוארים נאה וחסודה (דהיינו בעלת חן) סותרים זה את זה, כי אם נאה אינה צריכה לחן, ואם בעלת חן הרי זה חן מורה שאיננה יפה, כמבואר. ואפשר לומר, דהתואר "נאה" אינו מורה ביחוד על יופי הפנים, רק על נאה במעשים, כי כן מורה השם נוי, ביחס קדושה ואצילות, כמו לבייתן נאות קודש" (תהלים, צ"ג ח'), והוא משותף עם השם "יאי", כמו כי לו נאה כי לו יאה, ומה בחז"ל נאה דורש ונאה מקיים (חגיגה י"ד ב'), אבל על יופי הפנים לא יבא השם נאה כי אם יופי, כמו ורחל היתה יפה ויפה"מ. והרבה כהנה.

ואחרי כי כפי המבואר בגמרא סוכה הנ"ל, כי המדות חן וחסד אחת הן, יתבאר ששתי המעלות, נאה וחסודה הן ממכוח אחד, נאה במעשים וחסודה — חוס של חסד, דהיינו חן, וזה מורה על ידאת שמים, ויהיו שתי המעלות מסוג אחד.

ודע כי לפי הגמרא דסוכה הנ"ל דחן וחסד הן מדה אחת (כפי שמביא ראי' על מדה החן ממדת החסד) צריך באור הלשון בנוסח ברכת המזון שהבאנו "בחן ובחסד" משמע ששתי מדות הן.

וצריך לומר, דאמנם מדה אחת הן, וכהגמרא וסוכה שהבאנו, אך בנוסח תפלה הודאה רגילים לדבר בלשון יותר מסורס, וכמו שכתוב בזהר פרשה וישלח בספוק הצילני נא מיד אחי מיד עשו, מכאן שצריך למצלי בלשון יותר מבודד, כמו בזה, מיד אחי מיד עשו, אעפ"י שהי' די לומר מיד אחי לבד, כי חוץ מעשו זה היו לו אחים, אך מפני שמדריך התפלות לדבר בלשון ברור ושלם, וכן בהודאות, כמו להודות, להלל, לשבח לפאר, לדומם, להודיר ולעלה (א) אעפ"י שהן כמעט כולן מסוג אחד.

וזו מצא חן (ו' ח')

במדרשים ואגדות בפרשה וישב בפסוק ויקרא את שמו ער (ל"ח ג') ושם

בפסוק ו', יהי ער רע בעיני ה' פירשו, דהפסוק תלה מעשיו בשמו בחילוף האותיות ער — רע.

וכן יחסו ללבן מדת הרמאות עפ"י שמו הארמי בחילוף האותיות הארמי — הרמאי (מ"ד סוף תולדות).

וכן יחסו לשם האשה עכסה (בת כלב, יהושע ט"ו) ענין "כעס", שכל הרואה אותה כועס על אשתו (מפני יתרון יופיה), והנה דורשים שם עכסה מענין כעס, בחילוף האותיות (תמורה ט"ו א').

וכן יחסו לשם האומה "חרי" (פ' וישלח) ענין ריח, שהיו מריחים את תארץ (לדעת תכונת כל אדמה לאיזה מין תבואה היא מסוגלת), והנה דורשים השם חרי מענין ריח בהיפוך אותיות (שבת פ"ה א') ויש עוד כהנה, ולפי זה י"ל גם כאן בשם מציאות נח חן, שתלה הכתוב בשמו בהיפוך אותיות נח — חן.

וכן מצינו דוגמא לסגנון זה בדה"א (ד' ט'), "ואמו קראה שמו יעבץ לאמר כי ילדתי בעצב", והנה לפי טעם זה הי' צריך לקרותו יעצב, כסדר האותיות בהמלה בעצב, אך אין קפידיא בזה.

ואמנם בשם זה עמדו חז"ל על שינויו ומצאו סבה לדרשו, כי במס' תמורה שם אמרו ביחס שם זה, למה נקרא שמו יעבץ — שיעץ וריבה תורה בישראל, ולכאורה השאלה למה נקרא כן תמורה, דהא בפסוק מפורשת הסבה, כי ילדתי בעצב, אך מדייק, דלפי זה הי' צריך לקרות יעצב, לכן מצאו מקום לדרוש באופן שיתקיים השם גם כסדר אותיותיו.

(\*) לא בלי כונה השמטתי המלה "ולקלס", יצן כי לרצוני מציאות להשמיטה פגוסת התפלה, מפני כי בלשון מורה פעל זה, על בור ולענ, כמו לעב וקלס (תהלים מ"ד), לחרפה ולקלס (ירמיה כ'), והוא במלכים יתקלס (הבקוק א' י') ואין פי בלשון התלמוד בא לכונה שבת, כמו אעפ"י שקלס את כן גנס (ב"ב קע"ו א') ועוד, אך מכיון דהגוס והנזכר הוקבע כולו בלשון א"י יכלכל מלה זו שבלשון מורה הפכו הקצוץ, וכן בנוסח התפלה הביטה משמים וראה כי וינינו לעב וקלס. — וכן צריך להשמיטה פגוסת התורה ש"פ בברכה לסיכך.

דורו הי' צדיק ולא לפי דורו של אברהם, לכן מצד זה אין תולדתו לרצון, ולכן כתיב תולדת מחצה מלא ומחצה חסר, בוא"ו אחר.

אכן גם להדעה „ברדותיו לשבח“, שאפילו בדרום של רשעים עמד בצדקתו ולא למד ממעשיהם, וכש"כ אם הי' בדרום של צדיקים (כמובא ברש"י כאן) — גם לדעה זו אפשר לתת טעם על הרצון למחצה, לפי מה שאמרו באגדה דחלק (ק"י א'), דגם על נח נגזר דין להתאבד במבול אלא שמצא חן בעיני ה', וטעם הגזירה היתה, שהקפיד הקב"ה עליו על שלא התפלל על בני דורו כמו שהתפלל אברהם על אנשי סדום, והוא הי' צדיק רק לעצמו ולא נשתמש בצדקתו להטיב לזולתו, ואין זו מדה רצויה לשמים — לפי זה גם בצדקתו שלו הי' דבר שלא לרצון, ולכן כתיב תולדת, מחצה מלא ומחצה חסר, המורה רצון למחצה.

וגם אפשר לומר בזה, כי המלה „תולדת“ מוטבת לא על מעשיו הוא, כי אם בהתולדות שלו, ובהם הי' מחצה לרצון ומחצה שלא לרצון, והם שם, חם ויפת.

ועש"י זה אפשר לומר, דמה דכתיב להלן בריש פרשה תולדות, ואלה תולדת יצחק, כתיב ג"כ „תולדת“ מחצה מלא ומחצה חסר (בוא"ו אחד), יען שגם בתולדות שלו היו מחצה לרצון ומחצה שלא לרצון, והם יעקב ועשו, וע' מש"כ שם.

**צדיק תמים היה בדרותיו את האלהים התהלך (ו' ט')**

לכאורה הוא כפל לשון דהיינו צדיק תמים היינו את האלהים התהלך, וכן להלן בפסוק י"א במצב הרע, כתיב ותשחת הארץ לפני האלהים ותמלא תארץ חמס, וזה גם כן כפל לשון.

אך הבאור הוא, דיש שני מיני צדיקים ושני מיני רשעים, יש צדיק לשמים ורע לבריות, וכן להיפך, יש ישר באדם ורשע לשמים, וכן יש צדיק בשניהם ורשע בשניהם, ואמר הכתוב, כי לנח היו שתי המעלות, הי' צדיק תמים בדרותיו, כלומר, לאנשי דורו (מעין הלשון בפ' אמור, למען ידעו דורותיכם, דהמובן הוא — אנשי הדורות), וכן צדיק לשמים, וזה את האלהים התהלך, ולהלן ברשעים מספר הכתוב שהיו רשעים בשתים, האחת — ותשחת הארץ לפני האלהים — וזה רשע לשמים, וזה על דרך שאמרו בסנהדרין (ג' א') כל מקום שנאמר השחתה אינו אלא דבר ערה ועכרם, וכאן כתיב ותשחת, והשניה — ותמלא תארץ חמס, וזה רשע לבריות, כדרך הגולנים והחמסנים, וע"ע במאמר הבא.

## פרשת נח

**אלה תולדת נח (ו' ט')**

ראה מה שנכתוב להלן ויש פרשה תולדת בסעם הרבר שפרשה זו נקראה נח והיא — תולדת, אחרי שהלשון שוה, תולדת נח, תולדת יצחק.

**אלה תולדת נח נח איש צדיק תמים היה בדרותיו (ו' ט')**

פתח הכתוב לספר בתולדותיו וטיים לספר בשבתו, ואפשר לומר, משום דלשון „תולדה“ יונה גם על תולדות נפשיות, מעלות וחסרונות, הגיון ורעיון, כמו שאומרים ילדי רוח, הרה עמל ותוליד און (ישעיה, ג"ט ד'), במסר לדת חק (צפניה, ב' ב'), ולפי זה כולל כאן הלשון תולדת שני מיני תולדות, ופתח בהנפשות, איש צדיק תמים, וטיים בגופניות, ויולד נח.

**אלה תולדת נח נח איש צדיק תמים היה בדרותיו (ו' ט')**

במדרשים עמדו על זה, כי המלה תולדת באה פעם מלאה שני ואו"י, ופעם חסרה מכל וא"ו, והביאו למשל את הפסוק בפ' בראשית, אלה תולדות השמים תוארץ (ב' ד') כתיב תולדות מלאה שני ואו"י, ובסוף פרשת חיי (כ"ה י"ד) כתיב ואלה תולדת ישמעאל, חסר ואו"י, וביארו, כי בענין שהתולדה לרצון כתיב תולדות, ותולדות ישמעאל שעתידותיו אינן לרצון (ע' רש"י בפ' וירא בפסוק באשר הוא שם, כ"א י"ו) כתיב תולדת חסר, והנה לפי זה, במקום דכתיב תולדת מלא חסר כאחד, כלומר, בוא"ו אחד, מתבאר, דמצד אחד התולדה לרצון, ומצד אחד שלא לרצון, והנה כאן נבח דכתיב תולדת בוא"ו אחד, שמורה על הרצון למחצה, הלא יקשה, למה לא יהי בו הרצון בכלול אחרי דכתיב גבי צדיק תמים הי', ומה יותר חשוב מתואר נעלה זה.

ואפשר לומר, דלאותה הדעה במדרש (והובא ברש"י כאן) דהלשון „ברדותיו“ דכתיב אצלו (צדיק תמים היה בדרותיו) הוא לגנאי, שרק לפי דורו שהי' כולו רשעים הי' הוא צדיק, אבל אם הי' בדורו של אברהם לא הייתה צדקתו נחשבת, לפי זה אפשר לומר, דעל זה מורה הרצון למחצה, פי אף אם שלפי דורו הי' צדיק והיתה תולדתו לרצון, אך לפי שרק לפי

### צדיק תמים היה בדרותיו את האלהים התהלך (ו' מ')

במאמר הקודם דינקנו ופרשנו את כפל לשון התוארים, והיינו צדיק תמים היינו את האלהים התהלך, וגם אפשר לפרש עפ"י הדרה, דיש אדם אשר בינו לבין עצמו מתנהג בצדקת ויראת ה', ובישבו בין אנשים חפשים בדעה ובמעשים מראה עצמו כאחד מהם. ויש להפיק, שבינו לבין עצמו הוא חפשי בדרכיו, ובישבו בין אנשים יראי ה' לובש מסוה יראה גם הוא. ומספר הכתוב, כי לנה היו שתי המעלות הנכונות, ה' צדיק בדרותיו — בתוך אנשי הדור, אעפ"י שהיו דשעים כדור המבול ולא חיקה את מעשיהם (ומשמעות הלשון בדרותיו — בין אנשי דורו, כמש"כ במאמר הקודם), וכן בהיותו רק את האלהים, כלומר בסתר ביתו, באין איש אתו. אחו גם כן במדת צדקתו.

### את האלהים התהלך נח (ו' ט')

דאה מה שכתבנו במאמרים הקדמים בבאור לשון זה, ואמנם מצינו עוד כלשון זה בפרשת בראשית (ח' כ"ב) ויתהלך תנוך את האלהים, ובפרשת ויחי (מ"ה ט') האלהים אשר התהלכו אבותי לפניו אברהם יצחק, וצריך, באור מה ענינה של הליכה זו.

ואפשר לפרש עפ"י מה שאמרנו בברכות (ט"ז א'), דרש בר קפרא, איוו היא פרשה קטנה שכל גופי תורה תלויים בה, זה שנאמר (משלי ג' ו') בכל דרכיך דעה, והיינו שבכל מקום שאדם הולך לא יסיה דעתו מה' וכמו שכתוב בתהלים (ט"ז ח') שויתי ה' לנגדי תמיד, וזוהי כונת הלשונות התהלך, התהלכו, שבכל הליכותיהם זכרו את ה', ומצינו הפעל הלק ברוח מוסרי, כמו הולך צדקות (ישעיה ל"ג ט'), הולך בישורו (משלי י"ד ב') הולך את חכמים (שם, י"ג כ'), הולך בתומו (שם, כ"ח ו'), ועוד.

ועפ"י זה יתבאר לשון המשנה בכריתות (ט"ז א'), אמר ר' עקיבא, שאלתי את רבן גמליאל ואת רבי יהושע באטליו כשהלכו ליקח בהמה לפשתה וכו', ואינו מבואר, למאי מספר מקום וזמן השאלה, אך הכונה עפ"י הלשון בכל דרכיך דעה, כי כשהולך לפנינו חול יחשב ויתענין בתורה, וכן יתבאר בע"ז (כ"ס ב') שאל ר' ישמעאל את ר' יהושע כשהיו מהלכין בדרך.

וכעין זה פירש רבינו יהונתן בבאורו לרב אלפס ל' עירובין, פרק ששי (בבב' הגמרא ע"ג א') את הפסוק בדניאל (ב' מ"ט) דניאל בתרע מלכא, כלומר, כל מקום שה' הולך ה' רואה את עצמו כאלו הוא בשער המלך, מפני מוראת המלך, עכ"ל. (בתרע מלכא — בשער המלך).

### קץ כל בשר בא לפני (ו' י"ג)

בכל מקום במקרא שבא הלשון מן קרבת קץ לא נאמר, "לפני" כמו שנאמר כאן, כמו ביהזקאל (ו' ב') ויהי דבר ה' אלי בא הקץ על ארבעת כנפות הארץ, ושם פסוק (ו') כה אמר ה'... קץ בא, בא הקץ, ובעמוס (ח' ב') ויאמר ה' בא הקץ, ועוד כאלה, ובכולם לא נוסף הלשון, "לפני" כמו כאן, ובאמת לא נתבאר על מה הוא בא.

ויתכן לומר, שבא זה לרמז מה שאמרנו בירושלמי בבא מציעא (פ"ד ה"ב) בענין הבדל המשמעות שבין השמות גזל וחמס, כי גזל מורה על כמות שיש לו ערך ושווי ממש ושוה לתבוע עליו דין, וחמס מורה על דבר שאין לו כל ערך, כמו פחות משהו פרוטה שאין לתבוע דין מפני שאין בית דין נזקקין לדין שאין בו שוה פרוטה, אך בריני שמים נענשים גם על דבר שאין בו שוה פרוטה.

ומבואר עוד שם בירושלמי, כי יען שאין בית דין נזקקין לדין בברך שאין בו שוה פרוטה, לכן היו משתדלים לחסום דברים שאין בהם שו"פ כדי שלא יוכלו לתבוע אותם בדין (ועיין במ"ד כאן), וזוהי הכונה מהלשון ותמלא הארץ חמס (ולא גזל), להורות על השתדלותם לחסום פחות משר"פ, כהוראת הלשון, "חמס", כמבואר.

אבל מכיון שבדין שמים נענשים גם על זה, לכן אמר, קץ כל בשר בא לפני, רק לפני, ולא לפני בית דין, ומפורש ולמה כן, כלומר, למה בא חטאם רק לפני ולא לפני ב"ה, יען כי מלאה הארץ חמס שהוא דבר שאינו יוצא בדינינו, ורק ביד שמים נענשים עליו.

ועפ"י באור זה יובן מה שאמרנו בירושלמי שם לענין מי שאינו עומד בדבורו במשא ומתן וכדומה — מי שפרע מאנשי דור המבול הוא יפרע מזה שאינו עומד בדבורו, (ובבבלי גירסה אחרת), וחס עונש דור המבול לזה שאינו עומד בדבורו יש לכונן, כי אעפ"י שעל דבור לבד בלא סדרי קנינים קבועים אין לתבוע דין על החסרה, אעפ"י כן יפרע ממנו זה שפרע מדור המבול שנענשו גם כן על דבר שאין לתבוע דין, כפי שנתבאר, וחדמיון מכוון.

### קץ כל בשר בא לפני כי מלאה הארץ חמס (ו' י"ג)

כפי הוראת הכתוב ה' סבת קץ זה מפני שמלאה הארץ חמס, ועל יסוד זה אמרו בתלמוד (סנהדרין ק"ח א') לא נחתם גזר יריגה (של דור המבול) עד שפשוטו ידיהם בגזל (כלומר, בחמס, ראה מאמר הקודם), ואעפ"י שגם עד אז היו חוטאים.

וזה מלא, כי מקודם כתיב כאן, כי השחית כל בשר את דרכו, ואמרנו

## ועפרת מבית ומחוץ בכפר (ו' י"ד)

לדעת רש"י, הכפר הוא זפת (דבק שמועין העצים מקרבם) הוא מין גיר ומתדבק, ונמצא ענינו זה בפ' שמות (ב' ג') ותחמרה בחמר ובזפת, ובישעית (ל"ד ט') ונהפכו נחלים לזפת, והיתה ארצה לזפת בערה.

ובאור הלשון וכפרת הוא להטית, לדבוק בחזקת את דופני התיבה בזפת, כמו שטוחין בקיעי כותל בטיט או בסיד, וכמו בפ' מצורע (י"ד מ"ב) וטח את הבית, וביחזקאל (י"ג י"ד) הקיר אשר טחמם, ובה"י (כ"ט ג') לטוח קירות הבתים, ועד.

ומה שהוציא הכתוב כאן ענין זה בלשון וכפרת שהוא יחיד כאן במקרא (ולדעת רש"י כאן הוא מלשון ארמי, ולהלן נצטר על זה) ולא נטחתי כמו בכמה מקומות, כפי שהראנו, אפשר לומר, משום דרגיל הכתוב לכתוב לפעמים בסגנון לשון נטל על לשון, כמו שנבאר, ומדלתב השם "בכפר" סמך לו הפעל בלשון דומה לו, וכפרת.

וכן דרך הכתובים, כמו בפרשה שמות (ב' ג') ותחמרה בחמר, שענינו טיחה, כמו שהבאנו, וה' ציריך לומר ותמרחת, כמו בישעיה (ל"ח כ"א) וימרחו על השחין (ובחז"ל מצוי הפעל מרחם (במס' שבת, קמ"א א') במשנה, אם היתה (ההבית) נקובה לא יתן עליה שוהה, מפני שהוא ממרח, כלומר, מדבק, ובתורת כהנים פרשה שמיני, ממרחו בטיט) — אך מפני שכתב השם "בכמר" הושה לו גם הפעל, אם כי באותיות הפוכות (ותמרחת — ותחמרה).

וכן מצוינו סמיכות לשון הפעל אל לשון השם בכמה מקומות במקרא כמו בריש פרשה משפטים (כ"א ו') ורצע אדוניו את אוננו במרצע — תחת נזקב, וכתב ורצע (יחיד במקרא) להקביל אל השם במרצע, ושם (כ"ג כ"ב) ואיבית את אויביך וצרת את ציריך, ובשמואל ב' (ט"ז י"ג) ועצר בעפר — תחת וזרק, ובישעיה (י"ד כ"ג) וטאטית במטאטא, ושם (כ"ב ה') מקרקר קיר, ובירמיה (ט"ז ז') ואורם במזרח, ושם (מ"ה י"ב) ושלחתי לו צועים וצעהו, ובצפניה (ב' ד') ועקרון חקק, ובתהלים (ס"ט י') חורפות חורפיק, ושם (פ' י') ותשרש שרשיה, ועוד הרבה.

ואמנם במה שכתבתי, כי הלשון וכפרת הוא יחיד בכל המקרא יש לדון בזה, יען כי לפי המבואר יהי' ענינו כסוי או סכך על שם שהטית מכסה את מראה הקיר, ואם כן, יהי' השם "כפרת" מיסוד שרש "כפר", שגם הוא מכסה את הארץ, כידוע ענינו בתורה, כמו בפ' פקודי (מ' ג') וסכות על הארץ את אכסותה.

ולפי זה אין הלשון וכפרת יחיד במקרא כמש"כ, אך הוא משרש כפר (כסוד) המצוי במקרא.

ועוד מה שנראה לי בענין זה, כי חשם "כפרה" תבא להודאת סליחת

(סנהדרין ג' ב') כל מקום שנאמר השתחת אינו אלא דבר עזרה ועכרם, ואין זה יתכן, שעל אלה העבירות הותרת המזרות בתורה, שעליהם אמר יהורג ואל יעבור (סנהדרין ע"ד א' ובכ"מ) — על אלה ידחה גזר דינם, ויהתם רק על הגזל, שהוא רק בלאו, וכבר אמרו חז"ל (תגינה י' א) על הפסוק בקהלת (א' ט"ו) מצות לא יוכל לתקן, זה הבא על אשת איש ואסירה לבעלה והוליד ממנה ממזר, אבל גזל אפשר בהשבה ובמחילה, ואין זה ידחה ערך חקל את ערך היתר חמור, ועל כגון זה תכונן מליצת חז"ל (בכ"מ), "יציא בארצא וגירא בשמי שמיא" (האורח למטה והגר למעלה), ועוד יש להעיר על הלשון שבגמרא, לא נחתם גזר דינם עד שפשטו ידיהם בגזל, ולא בקיצור, "אלא על הגזל", ומה יחס פישוט ידיים לענין, דוח משמע והגזל הי' בשטחות ובהשחרע.

וגראה לומר בבאור דבר זה עפ"י המבואר באגדות, שכל זמן שישאל באגדה אחת ושלום ביניהם, כביכול אין מידת הדין פוגע בהם, ומבואר בענין זה במס' דרך ארץ וזאת פרק ט' בזה הלשון, אמר הקב"ה, גדול השלום שאפילו עוברים עכרים ויש שלום ביניהם, כביכול אין שכניה יכולה לגנוב בהם, שנאמר (חושע ד' י"ז) חבור עצבים אפרים הנח לו, ואם יש ביניהם מחלוקת מה נאמר בהם (שם, י' ב') חלק לבם עתה יאשמו, ע"כ, זריל, כל זמן שהם בתבורה, בירידות ושלום, אז אפילו עוברים לעצבים (כגון לע"ז, על שם הכתוב ויעברו את עצביהם) (תהלים, ק"ז ל"ז), עצביהם (כסף חובב (שם, קט"ז ד') — אעפ"י כן הנח לו (אומרים למדת הדין הנח לו, הרף ממנו מלעצו), אבל — חלק לבם, כשהם במחלוקת ולבם חלק זה מזה — עתה יאשמו, כלומר, עתה יתפסו על עבירות שבידם מקדם, כי אז יש רשות למדת הדין לעלות בהם.

ולכן בענין שלפנינו, בענין עונש דור המבול, כל זמן שלא פשטו ידיהם בגזל, יהי' שורר שלום ביניהם, לא נענשו על העבירות ההמורות שבידם, כי השלום הגין עליהם, כמבואר, אך משפשטו ידיהם בגזל, ברוב התפשטות וכוללת, וזה מביא ליד פדוד לבבות ושנאה ומחלוקת — אז נתפסו על עבירות ההמורות שבידם מקדם ונדונו עליהן.

ויהי' באור הלשון לא נחתם גזר דינם אלא על הגזל, כלומר, לא נחתם גזר דינם על עבירות שבידם מכבר, ע"ז ועריות, עד שפשטו ידיהם בגזל, אשר ע"ז זה הושר השלום ביניהם, ומצאה מדת הדין תואנה וסבה לענשם על עוונותיהם מכבר, ע"ז ועריות.

ומדויק הלשון "שפשטו ידיהם בגזל", כי לא הי' זה במקרה, כי אם בהתרחבות התפשטות, והנהגה פרוצה כזו מביאה ליד שנאה ופידוד לבבות.

ומחילה, גובע ממקור השם „כפר” במובן כסוי, שהוא מכסה את החטא, ויובן הלשון במשלי (ט"ז יד) חמת מלך מלאכי מות ואיש חכם יכפרנה, כלומר יכסנה, יעבירנה, מלשון יכפה אף (שם, כ"א יד), ובלשון חז"ל כופה עליו כלי (פסחים י"ב).

ואפשר לבאר עפ"י זה בפרשת וישלח (ל"ב כ"א) כי אמר אכפרה פניו (של עשו), והלשון פניו כאן מענין זעם וכעס, כמו לעת פניו ה' באמר יבלעם (תהלים, כ"א י'), וכן ושמתי את פני בנפש ההיא וחברתי אותו (פ' קדוש, כ' ח'), ואמר יעקב, אכסה כעסו במבנה. וכן בפרשת מטעי (ל"ה ל"ג) ולאדן לא יכופר לרם כי אם ברם שופכו, והכוונה, כי הרם לא יכוסה כי אם ברם שופכו.

וכן בפרשת האזינו (ל"ב מ"ג) וכפר אדמתו עמו, ממובן וכסה אדמתו (ועיין משכ"ש שם בבאור מספיק).

ועוד נראה, כי הלשון הרגיל בתלמוד הכוסר במלח, הכוסר בפקדון, וכדומה, ענינו גם כן משרש כפר — כסוי, שמכסה אמתה דבר המלות והפקדון.

הנה מכל זה נראה, כי אין הכרח למח שכתב רש"י בפסוק זה, כי כופה הוא מלשון אדמי, יען כי בקל וברחבה תחבאר המלח ביסוד שפתנו, וכמה דחבים שרשי הלשון בענפיהם.

### צחר תעשה לתבה (ו' ט"ו)

במדרש רבה כאן, דבי יהודה ורבי נחמיה, חד אמר צחר — חלון, וחזן אמר צחר — אבנים טובות ומרגליות שהיו מאירות כשמש, ע"כ. וכפי הנראה מפרשים המלה „צחר” מלשון „זהר” (בחלון וספרי"ן, שהם ממוצא אחד מן השינים, ועל כן נוחים להתחלף, כנורע), ומלשון חמשכילים יחורצן כהר הקיע (דניאל, י"ב ג').

וקרוב לומר, כי על כן נקרא חצות יום „צהרים” בחלון זהירים, יען פי אז יבקע זור השמש בכל תפא, ולהפלת הוריותה נקרא צהרים בלשון רבים, כמו רחם דחמתי (שופטים, ה' ל') חמור חמרתים (שם, ט"ו ס"ז), כושן רשעים (שם, ג' ח') ארץ מרתים (ירמיה, נ' כ"א), ערי עדיים (יחזקאל, ט"ז ו') ועוד.

הנהגה שכן המאורות הבאים ע"י חלון רגילה (מזכוכית) וע"י אבנים מבריקות ומרגליות הוא בזה, כי בחלון נראית פעולתה כפולה, מאירת בפנים הבית, וגם יראו מתוכה מה שבחוץ, ולא כן המאור אשר ע"י אבנים מבריקות ומרגליות יאיר רק בפנים הבית, אבל לא נראה מתוכם לחוץ.

וטרם נבא לכוונת מחליקתם בזה, נציר, אלא החכמים החולקים כאן

בבאור השם צחר חולקים במעלה בבאור הלשון „בדרותי” (נח איש צדיק תמים היה בדרותיו), חד אמר, בדרותיו לשבח, כי אם בדור מרוץ כדור תמים, עמד בצדקתו ולא למד ממעשיהם (כמו שאמרו (סוטה ז' ב') הרבה שכנים רעים עושים) מ"כש אם ה' בדורו של אברהם היתה צדקתו עוד יותר, וחד אמר, בדרותיו לגנאי, כי לעומת פריצות בני דורו נחשב הוא לצדיק, אבל אם ה' בדור של צדיקים לא היתה צדקתו נחשבת, וכמו שאמרה האשה הצרפתית אל אליהו, מה לי ולך איש תאלהים כי באת אלי להזכיר את עוני (מ"א, י"ז י"ח), שכונתה בזה לומר, כי עד בואו שלו היתה היא נחשבת בעירה לצדקה, ומשבה הוא לא נחשבה לכלום.

ועוד מה ששייך לבאור מחלוקת אלה החכמים במ"ר, הוא מה שאמרו במ"ר פרשה וירא, בענין סדום ולוט, ששל כן אמרו המלאכים ללוט בעת מהפכת סדום, „אל תבט מאחריך”, יען כי צדיק גמור יש לו זכות כפולה, תחת — להנצל בצעמו מתוך הסכנה, והשניה — עוד לראות באבדן הרשעים באותו האסון, אבל צדיק שאינו גמור דיה לו הזכות להנצל בצעמו, אבל איננו שוה עוד לראות ברעתם של רשעים, ויען כי לוט לא ה' לו זכות עצמי וניצל רק בזכות אברהם, וכחוראת הכתוב בפרשת וירא (י"ט ט) ויהי בשחת אלהים את ערי הככר ויזכור את אברהם וישלח את לוט מתוך ההפכה הרי דניצול רק בזכות אברהם (ועיין בברכות נ"ד ב') — לכן דיה היתה לו הצלתו שלה, אבל לא עוד לראות במסלתם של רשעים, אנשי סדום, ולכן בהוצאת המלאכים אותו מחוץ לעיר ואמרו לו המלס על נפשך הוזהירו אותו יחד עם זה „אל תבט מאחריך”, כי אינך שוה לראות עוד בבאור אנשי סדום.

ומעתה יסתור ויתבאר כל עניני המדרשים שהבאנו, כי זה דסבירא ל' בדרותיו לשבח וה' נח צדיק גמור והגיע וכותו גם לראות באבדן רשעים, סבירא ל', דהמובן מן שם צחר — חלון ממש, שאפשר לראות בתוכה גם מה שבחוץ, ה' יכול לראות בטביעת הרשעים, וזה דסבירא ל' בדרותיו לגנאי, היתה מדרגת צדקתו גמיעה רק לזה שינצל בצעמו, ולא שיראה עוד באבדן רשעים, ולכן סבירא ל', דהמובן מן צחר — הוא זה, אבנים טובות ומרגליות שמאירים רק בפנים הבית, ולא נראה מתוכם לחוץ ולא יכול לראות מהנעשה שם.

ודע, כי על פי מה שבארנו ממדרגת הצדיקים, כי צדיק גמור ראוי לראות גם באבדן רשעים ולא כן צדיק שאינו גמור — עפ"י זה בארנו הפסוק בתהלים (נ"ח י"א) ישמח צדיק כי חזה נקם, ולכאורה מה עמחה היא לצדיק, אך יען כי זכה לראות נקמה בשונאיו, ניכר כי הוא צדיק גמור, וזה שמחה לו, וכן שם (קיי"ח ז') ה' לי בעור' ואני אראה כשונאי,

ירצה לומר כי אם ה' בעזר לי, בשביל עצמי, ולא רק בשביל זרות אבותי, בטוח אני כי אראה בשונאי, כי הגעתי למדרגת זו.

**ואני הנני מכיר את המבול (ו' י"ז)**

בא כאן הרה במקום עתיד, תחת ואני אביא, וכן מצינו בפרשה שמות (ג י"ג) הנה אנכי בא אל בני ישראל — תחת הנה אבוא, ובש' שופטים (י"ח ט') כי אתה בא אל הארץ — תחת כי אתה תבא, וראה להלן בפרשה וירא (י"ח י') ושרה שומעת, הוה במקום עבר, תחת שמעה, ובד"ש פרשה מקץ ופרעה חולם — תחת חלם, והנה כזה וכוזה הוא מדרך הלשון.

**ומכל החי מכל בשר (ו' י"ח)**

אינו מבואר על מה בא הלשון מכל בשר, ולמה לא י' בלשון ומכל חתי. ואפשר בא לרמוז מה שמבואר במס' חילין (נ"ח א') שיש בריה שכולה בשר ואין בה כל עצם והיא אינה חיה י"ב חודש מיום חולדה, ואחרי שפני המבואר בפרשה נמשך המבול שנים עשר חודש, לפי זה ח"י אפשר לומר, שחית כזו אין דרוש לקחת עמו לחיבה, פיון שלא תשלם שם עד זמן הציצאה, לפן אמר ומכל בשר, לרמוז על חיה כזו שחיה כולה בשר בלא עצמות גם כן יקח, לקיום המין.

**והיה לך ולחם לאכלה (ו' כ"א)**

בברכות (מ' א') אמרו, אסור לאדם שיטעום (בנרא' שיאכל) קודם שיתן מאכל לבהמתו, שנאמר (פ' עקב, י"א ט"ו) ונתתי עשב בשדך לבהמתך והורי ואכלת ושבעת, ולפי זה יש להעזיר בלשון הפסוק חוה והיה לך ולחם לאכלה והי' צריך לומר והיה לחם ולך.

אך אפשר לכוין לשון זה עפ"י המבואר באגדה דחלק (ק"ח ב'), מי בעת שיצאו מן התיבה התאוננו וחיציאם על הצער וחסרונם שהי' להם בתיבה, מפני שהיו שם כל מיני חיות שדרכם לאכול בזמנים שונים במשך היום והלילה, והיו האנשים סרודים כל כך בכל משך הפעליע' להאכל לכל חיה בזמנה שהודגלה, ולפי זה, אילו היו מקדימים מאכל לחיות לאכילתם הם, לא היו מספיקים לאכול בעצמם, אחרי שכל שעה ח"י זמן מאכל לחיות שונות, ולכן בחכמה חיו מוכרחים לאכול מקדם, ומודיע לפי זה הלשון והיה לך ולחם לאכלה.

**ומן הבהמה אשר לא טהורה היא שנים איש ואשתו (ו' ב')**

ובפסוק הבא בעופות פתיב זכר ונקבה ולא איש ואשתו, וזה הוא, מפני

כי ירד ההולדה בבהמות הוא כדרך ההולדה באנשים, אבל בעופות באה ע"י שמחממין את הביצים, ולכן בא היכר בהלשונות.

וראוי להעזיר בתרגום אנקלוס כאן שתרגם איש ואשתו — דכר ונקבה, בעוד שבכל מקום מתרגם לשון זה גבר ואתתא, כמו בפ' בא (י"א ב') ובפ' ויקהל (ל"ה כ"ט ל"ו י') ובשמואל א' (כ"ז ט') — ובאסתר (ד' י"א) ועוד, ואפשר לפרש טעמו בזה עפ"י מש"כ רש"י, במגילה (כ"א ב') דתכליתו של תרגום אנקלוס להשמיע לנושים ועמי הארץ שאין מכירין בלש"ק, ומשמעין אותם בארמית, עכ"ל, ובשפת ארמית לא ישתמשו בשמות איש ואשתו במיני בעלי חיים בלתי באדם לבדו, מפני הכבוד, וכאן מוסבים שמות אלה למיני בע"ח.

ויש לתת טעם למתנג יפה זה עפ"י המבואר בסוטה י"ז א', דרש רבי עקיבא, איש ואשה, זכר, שכינה ביניהם, ופירש"י שחלק הקב"ה את שמו (יה) ושיכנו ביניהם, יי"ד באלה ויהי' באשה, כי זולת אותיות את שמותיהם שוות אש, אש, עכ"ל, ולפי"ז אין מן הכבוד להעלות זכרון אלו במיני בעלי חיים, כי השמות גבר ואתתא, הם תרגומם של איש ואשה, ולכן תרגם רק על שם מינם, דכר ונקבה.

**ומן הבהמה אשר איננה טהורה (ז' ה')**

בתלמוד סוחים (ג' א') אמר רבי יהושע בן לוי, לעולם אל יוציא אדם דבר מגונה מפיו, שהרי עסק הכתוב שמונה אותיות ולא הוציא דבר מגונה מלשונו, שנאמר, מן הבהמה הטהורה ומן הבהמה אשר איננה טהורה, כלומר, ולא כתב בקיצור ומן הבהמה הטהמה, מפני שהלשון טמאה מגונה, וחשבו האנשים אותיות הוא, כי תחת חמש אותיות שבמלה, "הטמאה" כתב, "אשר איננה טהורה", העלים ל"ג אותיות, יתר על המלה, "טמאה" בשמונה אותיות, וכן תנו שם דבי רבי ישמעאל.

וכתב רש"י בזה הלשון, ואעפ"י דבתורה כתיב כמה פעמים המלה טמא, שינה הכתוב אורחיו במקום אחד, ללמד לחזר על לשון נקיה, עכ"ל.

חנה באור זה צריך באור, דמאי שנא כאן ובכל מקום, כי הן על לשון נקיה דרוש תמיד לתקפיד.

אך נראה לומר, כי עפ"י מה שפירשתי לכאורה בכלל המאמר שהבאנו מתבאר דבי רבי ישמעאל, לעולם יספור אדם בלשון נקיה, ומאמר זה כאן בא בסמיכות ללשון המשנה אור לארבעה עשר בודקין את החמץ, ומפרשים, ללשון, "אורי" הוא לשון נקיה גבר הלשון לילה (כלומר, הוא בלשון סגי נהור משם המשותף עם שם חשך, כמש"כ (בראשית) ולהושר קרא

לילה, ובתהלים (ק"ד ב') תשת חושך והי לילה) וכמ"ש שם, ותנא דידן מאי עמא נקט אור ולא ליל, ליטנא מעילא נקט.

ומבואר מפורש, דסבירא להו לתנא דבי רבי ישמעאל, דשם לילה אינו לשון נקיה (מסעם שהוא משותף עם שם חושך, כמבואר), ובמקום שדרוש לבא שם זה מחליפין אותו בשם „אור“, וזה נגלה על כל ספק.

אבל לפי זה יקשה מאוד, כי בגמרא פסחים (ז' ב') איתא מפורש תנא דבי רבי ישמעאל ליל ארבעה עשר בודקין וכו', ויפלא מאוד, איך יתכוננו שני המאמרים מתנא דבי רבי ישמעאל, כי כאן בדר' ג' אמרו מפורש, כי ליל אינו לשון יפה וצריך להחליפו בשם „אור“ (כי על זה סובב מאמרו לעולם יספר אדם בלשון נקיה, כמו שבארנו), ובדר' ז' ע"ב אמרו הם בעצמם ליל י"ד ואיך יתכן לכון דעתם בזה.

א"ו אפשר לבאר הדבר עפ"י מה שכתב רש"י בפרשה בהעלתך, בפרשת פסח שני (ט' א') בזה הלשון, בדין ה' להתחיל ספר במדבר בפרשה זו (בפרשת פסח שני) מפני שהיא נאמרה קודם אותה פרשה שבראש פרשה במדבר, כי זו שלפנינו (פרשת פסח שני) נאמרה בחודש הראשון משנה השנית לצאתם ממצרים, וזו שבראש ספר במדבר נאמרה בחודש השני מאותה השנה אך (כה בדברי רש"י) מפני שיש בה (בפרשת פסח שני) מגנותם של ישראל, שכל ארבעים שנה שהיו במדבר לא תקריבו אלא פסח זה בלבד (עיי' מענין זה בתוס' קדושין (ל"ז ב') ד"ה הואיל), לפיכך לא פתח בה, עכ"ל רש"י.

ומחבאר מזה, כי עיקר הקפידא שלא לספר כגנות הוא רק בפתחת הספר, מפני כבוד הספר, אבל בהמשך הספר אין קפידא, שחרי נקבעה פרשה זו ב' בהעלתך.

ולפי זה יש לצרף סבא זו גם לענין לשון נקיה עם תוספת הסבר בכלל הענין, והוא, כי באמת בעת שעוסקים בעומק הלמוד, אז אי אפשר להסירה דעת מענין הלמוד ולחזור אחד לשון יפה, ולכן אין להקפיד אז על תכונת הלשון (כמבואר, כל זמן שאינו גס ביותר, כי אז בודאי צריך להחליקהו ככל אופן ובכל זמן), ורק בתחלת הספר, לכבודו וחין ערכו, ראוי לחזור אחר לשון יפה ומכובד, ולכן לא נפתח ספר במדבר עם פרשת פסח שני מפני שיש בה מגנותם של ישראל, ונקבעה באמצע הספר שאז אין קפידא, כמבואר.

ולפי זה יזכנו ויתכוננו שתי הלשונות של תנא דבי רבי ישמעאל, כי בגמרא פסחים דף ג' א' שדבריהם מוסכים אל המשנה הראשונה דמס' פסחים אמרו בקפידא להתחיל בלשון יפה, אור לארבעה עשר, משום כבוד ופתיחה, אבל בדר' ז' ע"ב שעמדו בעצם עיון הלמוד, אז לא ראו הכרח

להסיע הענין מגוף ענין הלמוד ולחזור אחר לשון יפה, ולכן שבו שם דבריהם בפשטות, ליל ארבעה עשר.

ועתה נבא לביאור ענין שלפנינו, במה שאמרו תנא דבי רבי ישמעאל לעולם יספר אדם בלשון נקיה, וזמכו זה על לשון חפסוק שלפנינו, ומן הבהמה אשר איננה טהורה, אעפ"י שהי יכול לומר בקיצור הבהמה חטמאה, ומבואר הדיק שכתב רש"י שהרי בכל התורה נאמרו כמה פעמים השמות טמא, טמאה.

אך אין קפידא רק בתחלת הספר, מפני כבודו, כמו שבארנו, והלשון הזה ומן תבהמה אשר איננה טהורה הוא הראשון בתורה שדרוש לבא לשון „טמאה“, לכן לכבוד הפתיחה כתבה התורה בלשון נקיה „איננה טהורה“, אבל בהמשך התורה אין קפידא, והענין מבואר.

וזה פשוט, דאם אפשר להרכיב שתי מעלות יחד, עיון בלמוד וחיוש לשון נקיה בודאי שתייהו כאחת טובות, ואל זה תכונן הראי' שם בגמרא מלשון מרכב ומושב דכתיב בזב ובזבה (פ' מצורע, ט"ו וכו') כי מושבו של זב נקרא מרכב, ומרכבה של זבה נקרא מרשב (שם), מפני שלשון מרכב באשה אינו לשון נקיה.

וגם יש לומר, דלשון מרכב באשה לא רק שאינו לשון נקיה, אך גם קרוב למגונה, ובכזה מקפידין תמיד אף באמצע הלמוד, כמו שהקפיד הכתוב באמצע ספר התורה, בפרשה מצורע, כמבואר.

ויהי לשבעת הימים ומי המבול היו על הארץ (ז' א')

באגדה דחלק (ק"ח א') אמרו, מה טיבם של שבעת הימים האלה, שחיתת הקב"ה עם ירידת המבול שבעה ימים, מפני שרצה להטעימן מעין עולם הבא, כדי שירעו מה טובה אבדה מהם במבול, ע"ל. והנה הדברים סתומין קצת, איוו טעימה מעין עולם הבא כאן, אבל הדברים מבוארים במלואם בחוספתא ממס' סוטה פרק י' בזה הלשון, מה טיבם של שבעת הימים, שנתן להם הקב"ה בזמן שבעת ימים מאכל ומשתה, וישוב ואכלו ושתה, וכל כך למא, כדי שיכירו וידעו מה אנדר, ע"כ.

וטעם המספר משבעת ימים בזה כתבנו בחרי"ת, מפני שכך הוטבע בנפש, אשר כל תענוג או צער לא תמלא הסאה בפחות משבעת ימים, ואשה מטעם זה הוקבעו שבעת ימי התה, כמבואר בתורה (פ' אמור) ושבתם... שבעת ימים, וכן שבעת ימי המשתה בנשואין, כמיש בסי' ויצא (כ"ט כ"ז).

מלא שבע זמנא, ובאסתר (א' י') ביים השבעי כסוב לב המלך ביין, וכנגד שיעור זה לשפחתה הוקבעו שבעת ימי אכילתה, כפי הוראת אפסוק בשופטים (י"ד י"ז) ותבן עליו שבעת הימים אשר היה להם המשתה,

קני המגורה, שבע הזאות ביוה"כ, ובפרשת פרה אדומה יש מספרים משבעה, שבעה, שבע פירות, שבע שריפות, שבע הזאות, שבעה כבוטים שבעה טמאים, שבעה סהררים, כלומר, כל אחד משמות אלה נזכר באותה פרשה (פ' חקת) שבע פעמים.

ועל כן אמרו במדרש שח"ט (תהלים, ט') כל מגין שבעה חביב הוא, ויחנך הכונה, שמתקבל בחביבות.

וקרוב לומר, ולכן לא מצינו המאמר „מקצת שבוע ככולר", כמו מקצת יום ככולו (מ"ק ט"ז ב'), יום אחד בשנה חשוב שנה (ר"ש ב' ב'), ובחזשים אמרו שיסורא גרם (שורש שתוקעין בו ב"ד בקידוש החדש גורם להמאורע שעתידיה לבא במשך החדש, כי תבא בשעת קידוש החדש, כגון אשה היולדת ביום הראשון לחדש התשיעי מעיבורה נחשב כאלו ילדה לחשעה חדשים שלמים, עיין גדה ל"ח א') — ובשבועות לא מצינו מקצתו ככולו, וזה הוא יען כי למספר שבעה יש מעלה גבוהה ואינה מתחלקת, ודע כי עפ"י מה שכתבנו בענין טבע הלבנה, כי שלמות אורה תבא אך לאחר שבעה ימים מומן המולד — עפ"י זה אפשר לקיים דין אחד המובא בשירע א"ח הלכות ראש חודש סימן תכ"ז סעיף ד', דעה יחידית, דעת אחד המקובלים, שאין לקדש הלבנה עד שיעבור שבעה ימים מומן המולד, ונודחתה דעה זו מאת האחרונים שם, אבל לפי שבארנו, לא רק שאין לרחותה, אך עוד ראייה לקרבה ולקיימה, כמו שבארנו, דעד אז אין אורה שלם בתכלית השלמות, וברכת החדא ראייה לבא בשלמות הדבר.

וכן תיקים עפ"י זה המנהג, אשר בעת שמברכין החדש דורשים לדעת זמן מולד הלבנה (ובמקומות אחרים מכריזים על זה), וזה הוא כדי לדעת מתי יבא יום השביעי להמולד ולברך על שלמות אורה, ומנהג נכון הוא. ועוד הארכנו בענין זה בספרנו מקור בירור (חלק ב' פרק כ"ז) וכאן אין המקום להאריך עוד בזה.

וימח את כל היקום מאדם עד בהמה (ו' כ"ג)

כ': הקדים אדם לבהמה, ויש לדון בסדר זה עפ"י המבואר במס' ברכות (ס"א א') דבדבר קללה מתחילין מן הקטן, כמו בקללת הנחש במעשה בראשית, שמקודם נתקלל הוא ואחריו האשה ואחרית האדם, ולפי זה צריך באור, למה לא נבגועת היקום הקדים את האדם ואח"כ את הבהמה, ואפשר לומר דאחרי שכבר נגזרה גזירה ונעשה מעשה העונש, טוב לאדם שלא יענש הרבה בדינו ומות מהר, כי כידוע עיניו הדין מין קללה הוא, ובית דין צטוו על זה, וכעין מה שכתב הר"ן במס' נדרים ריש דף מ', שאם אדם חולה מצטער הרבה בחליו ואין תקוה שיחי', צריך לבקש רחמים

כלומר, זה כנגד זה, וכן הוראת הכתוב בעמוד (ח' י') הפסכתי תגלים לאבל, ואמרו (מ"ק כ' א') מה חג שבעה אף אבילות שבעה, וזהו כמו שכתבנו, שסיפוק כל דבר הבא לאדם בהתרגשות הנפש ישתלם הרגש במשך שבעת ימים, בין של שמחה, בין של צער.

וכן תבאר הענין בס"פ בהעלתך הלא חכלם שבעת ימים, כלומר שתפוג צערה במשך שבעת ימים, וכאן היתה כוונת הקב"ה להשביע לרויה את דור המבול בשפק תענוג עד הסיפוק הקצוני, כדי שידעו מה אבדו, לכן קבע להם זמן לתענוג שבעה ימים.

ומעין זה במ"ד פרשה בשא (פרשה י"ד) על הפסוק בפרשה ויחי, ויבכו אותו מצרים שבעים יום (ס' ג'), מה טעם של שבעים יום — כנגד שבעים ימים טובים שנתן הקב"ה לישראל, שבעת ימי הפסח, א' דשבעות, א' ורה"ש, א' ויוה"כ, שמונת ימי חג (סכות ושמי"צ) וחמשים ושנים שבתות השנה, עשר פעמים שבעה, לכבודו של יעקב.

ה'לשון להטיעמן, מעין עולם הבא" יתבאר עפ"י המשנה דאבות (פ"ד מ"ז) יפה שעה אחת של קורת רוח בעולם הבא מכל חיי העוה"ז, ונתקבל למשל לתענוג מופרז עד מאוד.

ובאחד מכתבי הראיית, דבכלל המספר שבעה יכון לשלמות כל דבר, אשר מטבעו הולך ומשתלם מעט מעט, כמו שיריע, שאור הלבנה הולך ומתגדל בכל יום מן שעת המולד עד לסוף שבעת ימים, שאז יגיע עד אורה לקץ מדרגתו, וזה הוא, מפני שכל דבר הדרוש השתלמות בטבע דרוש שיעבור עליו שבעת ימים.

וכן אמרו במ"ד ריש פרשה תצא, בטעם הדבר שמילה בשמיני, כדי שיעברו על הגולד שבעת ימים ללידתו ויתחזקו כחותיו ודמו, וכן הוא הטעם בקרבנות, שמצותן מיום השמיני ללידתן (פ' אמור, כ"ב כ"ז), שאז תתאמן החיות.

ומטעם זה הוקבע מספר שבעת ימים לטהרת הזב הזהב, כמבואר סוף פרשה מצורע, יען כי עם זה ישובו ממחלתם זאת לשלמות בריאותם, וכן במצב הנדה (שם).

וכן נמצא מספר שבעת ימים לכמה ענינים המתחזקים לשלמות הדבר כמו ויזורר הגער שבע פעמים ויחי (מ"ב, ד' ל"ה) ויטבול בירדן שבע פעמים ויטהר (שם, ה' י"ד).

ושנוי מצב תחילה לטובה יבא במשבר לאחר שבעת ימים לחולי, (ולפעמים לאחר שנים או שלש פעמים שבעת ימים, לאחר י"ד וכ"א יום), וכן מצינו הגבלת מספר שבעה ימים השבור, לשנות השמיטה, לשנת חיובל, שבעה קריעים (והיגיה י"ב ב) שבעה זהבים (וימא מ"ה ב'), שבעה



שימות מהר. וכן עשתה אמתא דבי רבי, כשראתה את רבי (רבינו הקדוש) מצטער הרבה בחליה, התפללה ואמרה, יהי רצון שיכופו עליונים את המתחננים, כלומר שיעלה לשמים (כתובות ק"ד א'), ולפי זה מהירות הגיעה כאן טובה היא לאדם. וע' מש"כ בפ' קדושים (י"ט ט"ז) בפ' לא תעמוד על דם רעך.

ומה דכתיב למעלה (פ' כ"א) ויגעו כל בשר אשר בעוף ובבהמה וכל האדם (אדם לאהרונה) יש לבאר עפ"י מה שאמרנו בריש ב"ק (ב' ב') אדם אית לי מולא, ופירש"י, שענין המזל שלו הוא שיש לו דעת לשמור עצמו, ואם כן בשעת טביעה יכול הוא להאבק עם המוות יותר משאר בעלי חיים, ולכן גרע הוא באיחוד זמן.

**ויזכר אלהים את נח ואת כל החיה ואת כל הבהמה (ח' א')**

במדרשים (והובא בפרש"י), מה זכר להם לבהמות, וזכר להם זכות שלא השחיתו דרכם קודם המבול ומה שלא משמו בחיבה. ע"כ.

ומזה יש להעיר על דברי רמב"ם במד"ג חלק ג' פרק י"ז שכתב בזה הלשון, אמנם ענין זה הנמול לבעלי חיים שאינם מדברים לא נשמע כלל באומנתנו לפנינו, וגם חכמי התלמוד לא זכרוהו עכ"ל.

והנה מאגדה זו ממדרש סתירה לדבריו, כי הלא זכר ח' לבהמות וזכותן. וכן מתבאר ממה שאמרנו באגדות כי בזכות לא יחרץ כלב לשוננו (בשעת מכת בכורים במצרים) בזכות זה אמרה תורה בטרפה לכלב תשליכן אותו (פ' משפטים).

ובאמת אין בזה כל כך פלא, לפי מ"ש בירושלמי שביעית פ"ט הלכה א', שגם "צפור במלעדי שמיא לא ילכדה", הרי שישנו בהשגחה, וחזא הגין לכל בעלי חיים.

ואולי כונת הרמב"ם לשכר נצחיה, אבל ה"ל לו לפרש.

**לא אוֹבֵיף עֵיד לְקַלְל אֶת הָאָדָמָה כְּאִשֶּׁר עָשִׂיתִי (ח' כ"א)**

זה מוסב על המבול. ומה שמכח חז"ל בירושלמי עירובין (פ"ג ה"א) בטעם הדבר שמערכין (עירובי תחומין) בכל דבר חוץ מן המים והמלה, מפני שהם מיני קללה, כי במים כתיב לא אוסיף עוד לקלל את האדמה כאשר עשיתי, ומוסב על המבול מים, וקרי לזה קללה. ובמלה כתיב בקללה גפרית ומלח שרפה כל ארצה (פ' בצבים, כ"א כ"ד).

והנה איתא במשנה ברכות (א' ב') דבי יהודה אומר, כל דבר שהוא מין קללה אין מברכים עליו. ואיירי בזה לענין חומץ ופירות שלא בשלו כל צרכן והגבים טהורים, והטעם הוה משום דיסודם קללה, (על אודות

קללת החגב (הארבה) מבורא בפרשת בא, י' י"ד, ויותר מזה בספר יואל (א' ד'), ולא נאות לתת הודאה על זה, וכמו שאין מברכין על הפורענות, כגון על מלקות ומיתת ביד שיש בזה מצוה ובערת הרע מקרבך, וכמבואר במגילה ל"א ב' אין אומרים ברכה על הפורעניות (ועיין בבאורי הגר"א לאר"ה ריש סימן ח').

ולפי הירושלמי הנזכר, דהמים נחשבין למין קללה, ולכן אין מערכין בהם. — לפי זה יתבאר דלר' יהודה, דכל דבר שהוא מין קללה אין מברכין עליו, לא יברכו על שתיית מים, וכמה מן הפלא הוא.

וכן יש לזכר בברכה על היין, לפי מה שאמרנו בסנהדרין (ע' ב') אין לך דבר שמביא יללה על האדם כמו יין — לפי זה יתבאר, דלרבי יהודה לא יברכו על היין, ואין קץ לפלא.

ואין לומר, דזה הוא רק כשמשתמשין בו יתר על המדה, אבל אם במדה מין ברכה הוא. וכמ"ש בבב"ב (נ"ח ב'). בריש כל אסוותא אנא חמדי (בראש כל רפואות יחשב היין) ופירש"י, כששותין יין במדה כהלכתו לא יבאו לידי חולי. (ועיין בסמוך).

זה אינו, שהרי כפי שהבאנו מירושלמי בטעם הדבר שאין מערכין במלח מפני שהוא מין קללה כדכתיב גפרית ומלח שרפה כל ארצה — אעפ"י שירושלמי, שהמלח נחנף ומוכרח לאדם בכל חייו, ובלעזרו לא יאכל כל מאכל, וכמ"ש באיוב (ד' ו') ויאלל תפל מבלי מלח. ומשתמשים במלח לרפואה, כמ"ש בייחזקאל (ט"ז ד') והמלח לא המלחת, וגם הוא רפואה לחולי שיבים (שבת ס"ד ב'), ואלישע הנביא ריפא את מי יריחו הרעים על ידי שהשליך מלח במוצא המים (מ"ב ב' כ"א, ועיי"ש ברש"י), וגם המים הוא מין נחנף ומוכרח לאדם, וכמ"ש (פ' משפטים, כ"ג כ"ה) וברך את לחמך ואת מימך, ואמר על זה, וזו פת במלח וקיתון של מים שמבטלין כמה וכמה חלאים (ב"ק צ"ב ב'), והאריכות בזה וכוה למותר — ובכל זאת אין מערכין במים ומלח, ומפורש הטעם מפני שהם מין קללה.

ואני תמה, לפי מה שבארנו בזה דגם היין מין קללה למה לא פסקו בירושלמי (במשנה) שאין מעערבין גם ביוין, כמו מים ומלח. ועיין להלן (ש' כ"א) וישת מן היין.

והנה אעפ"י שלדינא לא קייל כרבי יהודה, דכל דבר שהוא מין קללה אין מברכין עליו, אבל תגם על דעתו שלו לבר ראוי לעמוד. וגם לפעמים אפשר להשתמש בדברי יחיד (כמבואר במס' עדיות פרק א', משניות ה'—ד'). ולכן כל ענין זה נפלא ממני, אם לא דנימא, כי הטעם בירושלמי שאין מערבין במים ומלח מפני שהם מין קללה — איננו מסתמא דגרמא,

**ומוראכם וחתכם יחיה קל כל הארץ (ט' ב')**

תכונת השם „חתת” הוא יותר מאוים ממורא, והוא משותף עם אימה ופחד בשאר וסער, כמו בפרשת וישלח (ל"ה ה') ויהי חתת אלהים על הערים אשר סביבותיהם ולא דרשו אחרי בני יעקב, ובא בזה להפליג את ערך הפחד הגדול עד שלא מצאו און בנפשם לדרוף אחריהם. וכן מצונו שם זה על פחד, מופגל ביחזקאל (ל"ב כ"ז) חתית גבורים, ושם (פ' ל"ב) נתתי את חתימי שנינו הפלתי פחד, ועוד כהנה,

יש להעיר בפרשת עקב (י"א כ"ה) פחדכם ומוראכם יתן ה' אלהיכם על פני כל הארץ, דכין שאמר פחדכם הרי כש"כ מורא, שהוא פחות וקל מפחד, המשותף עם ערך „חתת” כמו שבארנו. ובכלל מאתים מנה, ובכלל פחד גם מורא.

ואפשר לומר, משום דשם „מורא” יונה גם על יראת הכבוד, ולא רק על יראת הכבוד והתגבורה, וכמש"כ ואם אדונים אני איה מוראי (מלאכי א' ו'). כלומר, איה כבודי, כי זה מוסב על תחלת הפסוק, בן יכבד אביו ועבד (יכבד) אדוניו, ואחרי הפסוק דפרישת עקב הנזכר איירי ביחס אנשי הארץ לישדאל, אמר, שיתן ה' עליהן גם רגשי פחד וגם רגשי כבוד לישדאל. וזה בסגנון לו אף זה, אבל כאן דאייירי במוראם של חיות מפני אנשים חיו הוראת המורא פשוטה, מעין דאגה ויראה, ואמר, כי לא רק מוראכם אך גם פחדכם יהיה עליהם.

ודע כי במה שבארנו, דשם „מורא” כולל גם יראת גם כבוד יתישב מה שאמר בב"מ ל"ב א', מניין שאם אמר לו אביו היסטא או אל תהויר אביהה שלא ישמע לו, תלמוד לומר (פ' קדושים, י"ט ג') איש אמו ואביו תיראו ואת שבתותי תשמרו אני ה' — כולכם חייבים בכבודי, ויש להעיר, כיון דבהפסוק הזה לא נזכר ענין כבוד רק מורא, ה"ל להגמיר לומר בלשון הפסוק כולכם חייבים במוראי.

אך לפי שבארנו, בדשם „מורא” כולל גם כבוד, ואחרי דכל עיקר חידוש דין זה שלא ישמע לאביו בדרך עבירה ואעפ"י דכתיב ב"י הלשון כבוד את אביו, הוא מסיים גם כלפי ה' הלשון כבוד, ויחד עם זה אינו מוציא הלשון תיראו מפשטי, כיון שהוא כולל גם כבוד.

**ומוראכם וחתכם (ט' ב')**

יש להעיר ביסוד המלה „והחתכם”, כי הן פרשה הוא „חתת”, כמו תחת אלהים (פ' וישלח, ל"ה ה') ועוד פסוקים שהבאנו במאמר הקודם, ואם כן ה"ל לכתוב וחתכם, בשני חו"ל, אחד מן השדש ואחד לבניו, וכמו החיתות כיום מדין (ישעיה, ס' ג'). והחתת את עינם (ירמיה, מ"ט ל"ז).

כי אם דעת יחיד, ויש שם עוד טעם על זה שאין מערבין מהם, מפני שאין הנוף נזון מהם, ויהי רצונו דרבי יהודה, דהא דאין מערבין בהם הוא מפני טעם זה ועדיין צ"ע.

ודרך אגב ראוי להעיר, כי בכלל לא קשה לדברי ר' יהודה מ"ש במשנה ברכות (ג"ר א') כשם שמברכין על הטובה כך מברכין על הרעה, אעפ"י שהרעה היא מין קלה — אך אינו דומה, דהתם איירי במקרה רע או באסון קרה לאדם בחייו, ופירשו שם בגמרא טעם הברכה על זה, משום שאין אדם יודע מה טובה ומה רעה לו, כי אפשר שמהרעה תצא טובה (ומפני זה אומרים בתפלה לברכת החודש, שתמלא משאלות לבנו ל טובה אשר לכאורה המלה „לטובה” מיותרת, דהן משאלות לב אדם בודאי היא לטובה, אך מפני כי אין האדם יודע מה טובה ומה רעה לו, לכן מבקשים שתמלא לטובה זה שגילוי לפניך כי טובה היא בחולט) — אבל במאכלים מקולקלים או קרובים למחלה הם רעה מחולטת, והואכל מהם הוא כמו מחלה בעצמו ובטלה דעמו אצל כל אדם, ולא שייך ברכה על זה.

ועוד מה שראיתי לבאר כאן עפ"י דברי רש"י שהבאנו בענין המאמר בריש כל אסוותא אנא חמרי, ופירש"י „כששותה יין במדה כהלכתו לא יבא לידי חולי”, ע"ל, ואפשר לפרש בזה לשון הפסוק בתהלים (ק"ד ט"ו) ויין ישמח לבב אנוש, דלכאורה השם „אנוש” מיותר הוא, דפשיטא הוא, וכמו דכתיב ויין ותישר יקח לב (חושע, ד' י"א), ובמשלי (ס"ד ל') מגור עינים ישמח לב, ויש (כ"ז ט') שמן וקסוותי ישמח לב, ובקהלת (ו' ג') כי ברוע פנים ייטב לב ועוד הרבה, ובכולם לא נתוסף השם אדם או אנוש כמו כאן.

אך בא לרמז כדברי רש"י, שרק אז ישמח חיון את תלב, כששותה במדה אנושית, במדת דרך ארץ, ולא כמו סוראי יין, כמש"כ (משלי, כ"ג ב') אל תהי בסובאי יין, ובישעיה (כ"ח א') הלווי יין.

ומה דכתיב בסוף הפסוק דתהלים הנזכר, ולחם יסעד לבב אנוש, אשר אפשר לומר, כי השם „אנוש” מיותר, אך באמת שם מוכרח לבא שם זה, כי בזה בא להוציא לבות חיות ובהמות, שהם אינן בשעות בלחם, כמש"כ בפ' בראשית (א' כ"ט) ולכל חית הארץ (נתתי) את כל ירק עשב לאכלה, כלומר, כמו שהם בגדולם, מבלי כל הכנה כמו מאכלי לחם של אדם, כמו שבארנו שם, וכמו שאמרנו בסבב הנחש, כי כל מאכל לא ישיבענו ולא מפיק ממנו רצון עד שיאכל עפר (קבלתו ועפר תאכל כל ימי חיך (יומא, ע"ה א'), וכן חיות ובהמות לא יבעו ולא יעיקו רצון עד שיאכלו ירק עשב, כמש"כ, ועל כן דייק הכתוב ולחם יסעד לבב אנוש, ולא וזולתו.

המקור, כמו לא תאחר לשלמו (פ' תצא. כ"ג כ"ב) ואחר למדבר בעדו. עיי"ש. וגם אפשר לפרש עפ"י זה שורש שם "נדה" והמתחית לאשה בימי טומאתה, ורבים חקרו ביחס שם זה למצב זה. וקרונו לומר. כי עיקר השם נדחה (נדרחה) על שם שנדרה או מבעלה ומנגיעה בקדשים מפני טומאתה. ועל כי בשם זה באים שני דליתין תכופים נפל אחד, ונשאר השם "נדה". תמוה הלשון ביהזקאל (ז' י"ט) כספם בחוצות ישליכו וההבם לנדה פלומה, נדרה. שלא תהא להם תקומה מפני ערכם הוול.

ויתכן עוד, שעפ"י סדר מערכת אותיות זה מצאו חז"ל יסוד לדרוש שם "שימם" — שם מים (חגיגה י"ב א'), כי אחרי שראו יסוד לדרוש כן, כמבואר בגמרא שם, לא חשו לזה שלפי הדרש יהי חסר מ"ם אחד, מפני שכן הוא מדרך הלשון בשתי אותיות תכופות, כמבואר.

וכן טעם דרשתם את השם "בלעם" — בלע עם (סנהדרין ק"ה א'), שרצת לבלוע את עם ישראל, ולא חשו לזה שיהסר עי"ן אחד בהשם, מפני שכן דרך אותיות תכופות, כמבואר. ומכל המבואר יתבאר כי באה חמלה וחתכם בפסוק שלפנינו תחת וחתכתם, וכמהשלים שתבאנו.

ואך את דמכם לנפשתיכם אדרוש מיד כל חיה אררשנו ומיד האדם מיד איש אחיו (פ' חז')

הפסוק הזה, למי אריכות לשונו וכפילת ענינו, דורש באור מספיק. ואפשר לפרש, משום דהריגת אדם אפשר שתבא באופנים שונים: אפשר ע"י עצמו, שיאבד עצמו לדעת. — אפשר ע"י זה שמשטים בו חיה וחורגלו, כמבואר בתלמוד (סנהדרין ע"ז ב') שיסה בו את הכלב, שיסה בו את הנחש. — עוד אפשר ע"י שליח ששוכרים את מי שיהרגו אותו. ועוד אפשר ע"י ההורג בעצמו.

ובסך הכל ארבעה אופנים או מיני הריגה, וכולם מרומזים בפסוק זה על הסדר:

(א) הריגה ע"י עצמו (מאבד עצמו לדעת) מרומז בלשון אך את דמכם לנפשתיכם — הים שהנפש (נשמת האדם) מביאת לזה עפ"י איבוד לדעת. אדרשש. (אענוש). וע' להלן.

(ב) האופן השני, ע"י הסתת חיה — זה הוא מיד כל חיה, כלומר, על פי האדם ע"י חיה, דאלו חיה עצמה לא שייך בה דרישה ועובש.

(ג) האופן השלישי — ע"י שכירת איש להרוג. זה — ומיד האדם, איות אדם שהוא, אך זה שאינו הורג מרצון עצמו.

תחתה קשתותם (שם, נ"א נ"ז), והתתני בחלומות (איוב, ד' י"ד), ועוד. אך זה יתבאר עפ"י הנהוג בתכונת "שה" ק, ביהם סידור ומערכת אותיות. כי כשדרושים לבא במלה אחת שתי אותיות דומות תכופות זו אחר זו, שני אלפין, שני ביתין, שני יגמלין וכו', או לפעמים תפול אחת מהן וזה הוא לתכלית קלות ההברה.

כה כתב רש"י להלן בסוף הפרשה (י' כ"ט) בענין השם שדה שציקר שררה, ומפני תכופת שני רישין יפול אחד.

וכן כתב בפי' וישלח (ל"ג י"א) בפי' כי חגני אליהם, שהי' דרוש לבא חגני מפני שאין חנו בלא שני גוונין וכו' עכ"ל, ואחד לכנוי.

וכן יתבאר להלן (י"א ז') בפסוק ונבלה שם שפתם — תחת ונבלה, כי השרש "בלל", כמו ומנחה בלולה בשמן (פ' שמיני, ט' ד').

וכן בפי' משפטים (כ"ג כ"ט) והתמי את כל העם — תחת והממתי כי השרש "המם",

ובפרשה פקודי (מ' ג') וסכת על הארון — תחת וסכתה, כי השרש "סכד".

ובפרשה פנחס (כ"ז ל"ט) לשפוטם משפחת השופט, תחת השפוטם, ובפרשה עקב (מ' כ"א) ואכות אותו טחון — תחת ואכותה, כי השרש, "כתת" (כתישה).

וכן בפרשה מטות (ל' ג') לא יחל דברו — תחת לא יחל, וכמו ביהזקאל (ל"א ז') ולא אחל את שם קדשי, ומקביל אל הלשון בפי' אמור (כ"ב ל"ב) ולא תחללו את שם קדשי.

ובמלכים א' (א' ט"ו) ואבישג השונמית משרת את המלך — תחת משרתה, כי השרש "שרת", ובא תי"ו אחד מן השרש ואחד לסימן נסתרת לנכתב.

ויתכן, שהשם "תבל" בפרשה עריות (פ' אחרי, י"ח כ"ג, תבל הוא) ובפי' קדושים (כ' י"ב, תבל עשו) ענינו כמו "תבלול" משרש "בלל", וכמו תבלול בעינו (פ' אמור, כ"א כ') שענינו כלולת (ערבוב) הלובן עם השחור שבעין, וכאן הכונה תבלול — תערובת זרע כשר עם זרע פסול ומגונה.

וכן אפשר לפרש בפרשה ויצא (ל' י"ג) באשד, שאין מלה זו מתבארת כמו שהיא, אך באה תחת "בא אשד" (הוסיפה הצלחתי), ומעין הלשון בפסוק הקודם שם בשם גד בגד — תחת בא גד, (המזל) ומפני תכופת שני אלפין בהמלים בא אשד נפל אחד מהם ונשאר, "באשרי".

ועיין לפנינו להלן בריש פרשה וישלח (ח' ב') בפסוק ואחר עד עתה הבאנו מערכת כמה מלים שדרוש לבא בהן שני אלפין תכופים, ומפני קלותו ההברה נפל אחד, כמו שם, ואחר עד עתה תחת ואחרי (אחר מן

**וישח מן חיון וישכר (ט' כ"א)**

ואמרו על זה בברכות (מ' א') אין לך דבר שמביא יללה **על האדם** כמר יין, שנאמר וישח מן חיון וישכר, וצריך לומר, דסמך על המשך הענין מגלגולו בתוך האלו וממה שעשו בניו עמו, וזה **מסכת שחרותו** ביינו, וחסר בגמרא המלה "וגר".

ובמס' עירובין (ס"ה א') אמרו, לא נברא יין אלא לנחם אכלים ולשלם שכר לרשעים, שנאמר (משלי לא ר') תנו שכר לאובד ויין למרי נפש, ופירש"י, לאובד — לרשע, ששוחה ושמה ומקבל עולמו בחיון ואובד לעולם הבא.

וקרוב לומר, דעל יסוד מאמרים אלה נחנכים בשתיית יין בתבורת לומר כל אחד לחברו לחיים, וחבירו עונה לעומתו לשלום ולברכה (ויש לזה מקור במס' שבת (ס"ו ב') חמרא חיילי לפסח רבנן ותלמידיהוה וכו'). וזה מנהג רצוי מאוד, יען כי כמו שאין לפתוח פה לשון בדיבור מפני שברית כרותה לשפתים (מריץ י"ח א') מכש"כ שאין לפתוח פה לשון במעשה, בדבר המשתמש לרעה ומביא יללה לעולם, ולכן כששוחין יין אומר, חשוהו "לחיים" — העדר אבילות (יען כי כמבואר למעלה לא נתן יין אלא לנחם אכלים) והמשיכים עונים לשלום ולברכה, היפך חלילה והקללה, כמבואר, ויש להסכים טיבותא של מנהג זה בדרך דמו, כי המלה "מנהג" עולה בגימטריא "לחיים".

ואמנם לשון המקור לזה שהבאנו "חמרא חיילי לפסח רבנן ותלמידיהוה" (ומבאר שם, דכך ה"י נהג רבי עקיבא), זה צריך באור, למה זה יאמרו ות דוקא במשתה רבנן ולא גם בסתם אנשים כששוחים יין.

ואפשר לומר ע"י המאמר שהבאנו, לא נברא יין אלא לנחם ב אכלים, והנה זה הוא רק בסתם אנשים, נברא יין בשביל טעם זה, אבל בתלמידי הנמים אמרו (יומא ע"א א') הרצוה לנסך יין על גבי המזבח ימלא גרוגם של תלמידי חכמים יין, אם כן בת"ח יתכן משתה יין לא רק במקרה מיתה ואבילות אך גם במקרה חיים, כגון זה הרצוה לנסך יין ע"ג המזבח, לכן בהם שיך הלשון חמרא חיילי, בעת חיים.

וטעם הדבר שבה חלוק ח"ח מסתם אדם, מפני שבסתם אדם אפשר שיביא היין לידי קלקול, כבסמור, ולא כן בת"ח.

**ויתגל בתוך אהלה (ט' כ"א)**

רש"י מריק דה"י לו לכתוב אהלו ולא אהלה, ומביא על זה דרשה ואנדוה, אבל על דרך הפשט אין פלא שיבא ה' במקום ר', מפני שהם מאותיות אחריי, שנחנכות להתחלק, כנודע, וזה מצינו לפעמים קרובות חלוק וא"ו בח"א כמר

(ד' ולבטוף — האופן הרביעי ע"י התורג בעצמו, וזה מיד איש אחיו שנהרג ישר מאיש אחיו, — ככלם אדרוש את דמו.

והנה מבואר כל המשך לשונו של הפסוק כלשונו ובענינו, וידע מאמר הרגיל בעולם, המאבד עצמו לדעת אין לו חלק לעולם הבא (מקורו במדרש תהלים ק"כ), וע"י שבארנו עניני פסוק זה יש יסוד באמן למאמר זה, כי הן לפי שבארנו הלהשון דמכם לנפשותיכם בא להורות מיתה ע"י האדם עצמו, והיינו איבוד לדעת, ועל זה אמר — אדרוש, כלומר, אענוש אותו, ואיד יתכן דרישה ועונש לאחר שמה, אך מוסב על עולם הבא, ושם יאבד מדה כנגד מדה, הוא איבד עצמו בזה העולם כן יאבד שם, ומהו האיבוד שם — איבוד חלקו שיש לכל איש מישראל, כמו שאמרו כל ישראל יש להם חלק לעוה"ב, והוא יאבד.

ובתלמוד יש רמז נכבד להמאמר הנזכר ורגיל בפי הבריות, והוא במס' גיטין (נ"ז ב') מעשה (בעת חורבן ביהמ"ק) במאות ילדים וילדות שנשבר לקלון (לדבר איסור מגונה), והם הרגישו בזה ורצו לישראל ולהטבוע בים ולא להתגונן, ושאלו, אגו אם אנו טובעים בים האם נבוא לחיי העוה"ב?, ומבואר מזה, דלולא מקרה כזה אם היו טובעין עצמם בודאי אין באים לחיי העוה"ב, ונסתפק אם גם במקרה זה היו נענשים בזה.

**שופך דם האדם באדם דמו ישפך (מ' ו')**

מליצת לשון זה אפשר להסביר ע"י הידוע, דלפעמים שופך אדם דם חבירו לא בשפיכה ממש, רק ע"י בזיון ועלבו, נמלין פניו ברבים, ונחשב זה כאלו שפך דמו, וכן אמרו מפורש במס' כ"מ (נ"ח ב') כל המלביץ פני חבירו ברבים כאלו שופך דמו, וטעם הדמיון בזה מפורש בגמרא, משום דדם פניו (של הנעלב) רצין ומשתנים, אלו סומא ואחא חירוד (מקורם מתאדמים פניו ואח"כ תלך האדמיות והפנים מתלבנים), וזה בא ע"י מרוץ הדם כעצב שלא כסדרו, ולסת הרעגשות הנפש וטערת הרוח, ובמלך זה בלשון שפיכה, בלשון אצילי נקראו רנשי קדש בהתפעלות — בשם "השתפכות הנפש".

וזה מרמו הכתוב כאן בלשון שופך דם האדם באדם, כלומר, ששופך דמו באופן שהדם נשאר בקרבו ואינו יוצא לחוץ, וזה יצויר ע"י הלבנת פנים ברבים — רענושו, כי דמו ישפך, וכמ"ש בגמרא שם גוף לאדם להפיל עצמו לכבשן האש ולא לביץ פני חבירו ברבים, יען כי עונשו י'שח מאד, להשפך דמו.

### יפת אלהים ליפת (ט' כ"ז)

שרש המלה יפת הוא פתח, וענינו התרחבות, התפשטות, כמו בפרשה תוירע (י"ג ו') ואם פשה תפשה המספחת, שבאורו, ואם תתפשט הנגע (ובאו הפעלים, בחילוף שיין בתיי, אשר מפני קרבתם בא"ב נוחים להתחלף זה בזה, וכמו ברושים — ברוחים: עצי ברושים (מ"א ה') רהיטנו ברוחים (שה"ש א'), חרש — הית: מעשה חרש (פ' תצוה) חרות על הלחות (פ' תשא), כתש—כתת: אם תכתוש את האויל (משלי כ"ז) שמן זית יד כתית (פ' תצוה), פשר — פתח: כי תהחכם ידע פשר (קהלת ח') כי טוב פתח (ס"ט וישב), ועוד הרבה, ומאן הכונה יפת אלהים — ירחיב ה' גבולו כמו בס' תשא (ל"ד כ"ד) והרחבתי את גבולך.

ומה שביטא הכתוב בלשון יפת ולא בלשון יותר פשוט — ירחיב, הוא מפני שמדרש הכתוב לדבר לפעמים בסגנון "לשון נופל על לשון", וכמ' למעלה בפרשה זו (ו' י"ד) וכפרת בכפר וכדוגמאות שהבאנו שם, וכאן מרמזים זה על השם יפת קבע בבטוי דומה לו.

ומצרים ילד את לודים זאת ענמים זאת להבים זאת נפתחים (י' י"ג) וכתב הרמב"ן, יוכיר למצרים תולדותיו ולא יוכיר מושבם כמו שהוכיר באחרים, זהו הוא מפני שכל בניו (של מצרים) ישבו סביבות מצרים וכו' עיי'ש בארוכה, ויסד דבריו, שבשם מצרים כלולים כמה אומות, ומלך מצרים מלך על הרבה אומות, ולפי' יתבאר הלשון בתהלים (ק"ה כ') שלחת מלך ויתויריו (ליוסף, מבית האסורים, ורומו לפרעה), מושל עמים ויפתחהו (כ"ל), והנה קורא לפרעה מושל עמים, והם האומות שישבו במצרים ופרעה מושל עליהם, והוא מושל עמים.

### ולשם ילד גם הוא (י' כ"א)

הלשון גם הוא בא תחת גם לו, וכעין לשון כוח למעלה בסוף פרשה בדאשית בפסוק ולשון גם הוא יולד בן (ד' כ"ז), ושם בארנו מסגנון כזה, עיי'ש וצריך לכאן.

### אחיו יפת הגדול (י' כ"א)

לא נתפרש על מי מוסב תואר "הגדול", על שם או על יפת, ורוב מפרשים הבינו דמוסב על שם, כסדר תולדותם, שם חם ויפת, ולפלא, שכולם לא העירו מתלמד סנהדרין (ס"ס ב') שאמרו מפורש, יפת גדול שבאחים (כלומר, גדול בשנים), ומה שחשיב בתולדותם את שם תחלה, הוא מפני שדרר מעלתם וזכמתם חשיב להו, ובוה ח' שם מצוין בכולם, וכעין מה שאמר

בפרשה לך (י"ב ח') ויט אהלה תחת אהלו, ובפ' ויחי (מ"ט ו') עד כי יבא שילה — תחת שילו (שבאורו קץ וסוף, מלשון שולי המעיל (פ' תצוה, כ"ח ל"ד), והכוונה, עד יומה האחרון), ועוד שם (פסוק י"א) ובדם ענבים סותה תחת סותו (בגז, עיי'ש ברש"י), ועוד שם (פסוק כ"ב) בנות צעדה עלי שור — תחת צעדה, ובפ' בהעלתך (י' ל"ז) ובנוחה יאמר — תחת ובנוחו, ובס"פ ברכה ולא נס ליחה — תחת ליחו, ובאיכה (ד' י"ז) עודינה תכלינה עינינו — תחת עודינה, ובמ"ב (כ"ד י') עלה עברי גבוכדנצר — תחת עלו, ובירמיה (ב' ג') ראשית תבואתה — תחת תבואתו, ובתהלים (ט' ט') כאריה בסכה, כי יצפני בסכה — תחת בסכה, ובדניאל (ד' א') שלה היות — תחת שלו, ובדאי נמצאים עוד כאלה, ולכן אינן זה פלא.

אכן אם נאמר למצוא כונה מיוחדת לשנוי זה כאן (אהלה תחת אהלו) יש לפרש עפ"י זה, דכפי הירוד הוא היין סרסור לעבירה, וכמו בלוט שנכשל בבנותיו ע"י יין ששתה לשכרה, ולשון הפסוק בחושע (ד' י"א) ונות יין יקח לב, ועוד כהנה הוראות במקרא.

וכן ידוע, כי השם "אהלי" יבא בהרבה מקומות שם כנוי לחרד הצניעות של האשה, כמו דכתיב בפרה הנה באהל (פ' וירא, י"ח ט'), וברבקה (ס"ט ח"י, כ"ד ס"ז) ויביאה האהלה, ובס"פ ויצא (ל"א ל"ג) ויצא מאהל לאה ויבא באהל רחל.

ומענין זה באו בחז"ל כמה דרשות על יסוד הלשון אהל, כמו בשבת (ל' א') דרשו הפסוק דמלכים א' (ח' ס"ד) וילכו לאהליהם שמחים וטובי לב, שמצאו נשותיהם בסתר, ובבבב' (ח' ב') על הפסוק דפרשה אהתנן (ח' כ"ז) לך אמור להם שובו לכם לאהליכם, פירשו: שבלימון זה (לאהליכם) כיון להחיר להם אישות שנאסרו ג' ימים קודם מתן תורה, כמבאר בפ' יתרו (י"ט ט"ד), ובמרי' (ט"ז ב') על הפסוק דכתיב במצורע (פ' מצורע, י"ד ח') וישב מחוץ לאהלו דרשו שאסור באישות, ומסמך זה על לשון אהלו, וכן ביבמות (ס"ב ב') דרשו הפסוק דאיוב (ח' כ"ד) וידעת כי שלום אהליך, דמוסב על אשתו של אדם, ועוד הרבה רמזים ודרשות כאלה על לשון אהל, וכאן לסימן דבר זה שהי מחוסר צניעות אמרו שנתגל בתוך אהלה (של אשתו), והלשון ויתגל יקביל למ"ש במדרש תנחומא פרשה זו: האדם קודם ששתה יין הוא תמים כבש, ששה כהוגן הוא גבור כארי, ששה יותר מדאי הוא כחיה (שדרכה להתגולל באשפה).

### עבד עבדים יהיה (ט' כ"ה)

עיי' להלן בס' משפטים בפ' סוף שלשים שקלים (כ"א ל"ג).

הנביא, (ישעיהו ל"ז ב'), חנניה בן עוזר הנביא (ירמיה, כ"ח א') ומוסב תואר הנביא אל ישעיהו ואל חנניה, כמבואר בפרשה שם, שדברי הנביא יצאו מישעיהו ומחנניה, וכן "היה דבר ה' אל זכריה בן ברכיה בן עזר הנביא" (זכריה א' א'), ומוסב תואר הנביא אל זכריה (ומה שחשב יחוסו עד אביו עזר אפשר לומר מפני שפצינו שזכריה נתחס אליו כבן, כפי המתאר מעורא (ח' א' ר' יד), וכן בנוסח התפלה דוד בן ישי עבדך משיחך, ומוסב התואר על דוד).

וכן מציינו דיחוק התואר מן השם בלשון אחד מחז"ל, במס' יומא (כ"ב ב') שאמר, נעניתי לכם עצמותי שאלו בן קיש מלך ישראל, ולכן אין להכריע מזה.

וכן מציינו בנוסח התפלה לחנוכה (על הנסים) בימי מתתיהו בן יוחנן כהן גדול, וגם כן ספק על מי מוסב התואר כהן גדול, על מתתיהו או על יוחנן, ולכאורה מציינו מפורש בגמרא מגילה (י"א א') על הפסוק ולא בעלתי, "בימי יונים שהעמדתי להם שמעון הצדיק וחשמונאי ובניו ומתתיהו כהן גדול", הרי דכאן מוסב התואר כה"ג על מתתיהו.

אבל באמת כפי שמתבאר בדברי הימים, לא היה מעולם כהן גדול, אך מפני שהוא ה' הראשון אשר קינא לה' ולעמו ולחורתו ויצא בחרב והציל את העם מכליו, לכן חלקו לו חז"ל כבוד, והוסיפו לתוארו התולדי כהן — תוספת תואר הגדול, על דרך הלשון הרב הגדול, האדם הגדול (יהושע י"ד ט"ו) הגוי הגדול (פ' דברים) ועוד כאלה.

וכנגד זה מציינו ליוחנן כה"ג מפורש ששימש בקודש ושמע ב"ק מכית קה"ק (סוטה ל"ג א'), וביזמא (ט' א') אמרו ששימש בכהונה גדולה שמונים שנה.

ומה שהביא ה"ש"ך בחר"ם שם את הפ' דוד בן ישי מלך ישראל, הוא טעות, כי אין פסוק כזה בכל המקרא, ואולי כיון להנוסח בתפלת שבת, דוד בן ישי עבדך משיחך, או להלשון בגמרא יומא (כ"ב ב') שאול בן קיש מלך ישראל.

אלה משפחות בני נח... ומאלה נפירדו הגוים (י' ל"ב)

כפי הנראה על יסוד פסוק זה רגילה הספרות התלמידית לכנות את כל אצמות העולם אשר על פני תבל בשם "בני נח", לבר אומת ישראל הנקראת על שם בני ישראל (יעקב), וע' מש"כ בפ' בלק בפ' וקרקע כל בני שת (כ"ד י"ז).

בבנות צלפחד שחשבו הכתוב (פ' פנחס, כ"ז א') דרך חכמתן (ב"ב ק"כ א'), וראי' מכוחה לדעת התלמוד, כי תואר "הגדול" מוסב על יפת — מטעמי הנקוד על המלים "אחי" והגדול", כי על מלת אחי בא טפחא, וידוע, שטעם הטפחא מורה על אותה המלה שהיא נקראת למעלה כמו לעצמה, ועל השם יפת בא מרכא, המורה על המשך הקריאה מהמלה להמלה הבאה, ל"הגדול", ומתבאר הדשם והתואר יפת הגדול יחדו ידובקו באין הפסק נשימה ביניהם, והמלה "אחי" נטיחה למעלה לעצמה ובתוספת נשימה ממלים שאחריה.

ועיון בפירוש הרא"ש לנדרים (ל"ז ב') שעפ"י טעמי הנקוד מבינים לחבר המלים למעלה או למטה, עכ"ל, והנה השתמשנו כאן ברצון הנפש בהוראה זו.

ואפשר לבאר עפ"י זה את לשון המשנה באבות (פ"ג מ"ג) מסורת סייג לתורה, כי השעמים והנקודות באו במסורת, והם עושים סייג לתורה שלא להכשל בנסות המלים ובכונות הדברים.

ועוד ראי' לזה, שתואר "הגדול" מוסב על יפת, מפני שמדרש הכתובים ליחס אדם על אחיו הגדול ממנו בשנים, כמו נחור אחי אברהם (ס"פ ורא' דב"פ ח"י, כ"ד ט"ו), וזה הוא מפני שאברהם נולד קודם לו (ס"פ בת י"א כ"ז), וברכה"א (ב' מ"ב) ובני כלב אחי ירחמאל, ושם (שם ט') ובני חצרון ירחמאל ורם וכלב, וכן מרים אחות אהרן (פ' בשלח) אלישבע אחות נחשון (פ' וזאת), ובריש פ' תולדות בפ' אות לכן הארמי נבאר אית"ש טעם הדבר, וע' רמב"ן פ' בשלח ט"ז כ'.

ועיון בחז"ם סימן מ"ט סעיף ז' כתב הרמ"א בזה הלשון, נראה לי, שאם שני יוסף בן שמעון בעיר אחת ונמצא שטר על שם אחד מהם ואין ידוע על איזה, ולהאחד מת אביו, ולכתב העדים בשטר, אמר לנו יוסף בן שמעון שיחיי, או ב"י (נרו יאיר) הוא סימן למוסב על זה שאביו יוסף עכ"ל, ויש שחלקו עליו וכתבו, דאפשר מוסב המבטא שיחיי, נ"י, על יוסף ולא על אביו שמעון, וברכ"י משה השיג על דעה זו, משום דא"כ ה"ל לכתוב אלה המלים אחר שם יוסף, ועיי"ש בסמ"ע ושי"ך.

חנה לכאורה לפי מה שבארנו, תואר "הגדול" הסמוך ליפת מוסב ליפת ולא לשם, הרי מתבאר כעת שם תואר לשם הירחוק ממנו, כמו חובב לו, אכן נחמתי, שכן מציינו ב"ש שם תואר לשם הירחוק ממנו, כמו חובב לו, רעואל חותן משה (פ' בהעלתך י' כ"ט) וחובב הוא יתרו, כמבואר בס' שופטים (ד' י"א) חובב חותן משה, והנה כאן בא התואר (חותן משה) ירחוק מהשם (חובב) בהפסקה (בהמלים בן רעואל), וכן ישעיהו בן אמץ

## הבה נדרה (י"א ז')

מה שכתוב כאן בלשון רבים, ולא בלשון יחיד. הבה ארד, בארנו למעלה  
בפ' בראשית בפ' נעשה אדם (א' כז').

## ונבלה שם שפתם (י"א ז')

השרש מן הפעל ונבלה הוא בלל, שענינו ערבוב ומזג, וכמו להלן פסוק ט',  
כי שם בלל ה', ולפי זה ה' צריך לומר כאן ונבלל, בשני למדין, אך כבר  
כתבנו למעלה (ט' ב') בפסוק ומוראכם וחתכם, דמדרך הלשון ביחס סדור  
מערכת האותיות, כי כאשר דרושים לבא במלה אחת שתי אותיות דומות  
תכופות זו אחר זו, שני אלפין, שני ביתין וכו', אז, לפעמים, לתכלית  
קלות ההברה תפול אחת מהן, והבאנו שם כמה וכמה דוגמאות לזה, ולכן  
כאן שדרושים לבא תכופים שני למדין (ונבלל) נופל אחד מהם. ועיי'  
עוד במאמר הבא.

## שם אשת אברהם שרי (י"א כ"ט)

עיי' רש"י שכתב, בבאור השם שרי שהוא לשון שדרה (ועיי' כי דרושים  
לבא שני רישין תכופים נפל אחד מהם), ולמעלה בפ' ומוראכם וחתכם  
(ט' ב') כתבנו מזה בארוכה, וקצת מאותם הדברים באו במאמר הקודם.

## אבי מלכה ואבי יסכה (י"א כ"ט)

במס' מגילה (י"ד א') אמרו, יסכה זו שרה, ולמה נקרא שמה יסכה, שסוכה  
(רואה וצופה) ברח הקדוש, ויתכן, דסמך בזה אל המבואר במס' ר"פ  
יקרא, בערביא קורין לגביא סכיא, וסכיא בעברית — רואה, וקורב לוחיא  
כי נקרא הנביא סכיא או רואה עפ"י הכתוב בש"ע (ט' ט') כי לגביא היום  
יקרא לפנים רואה, והיינו רואה בעברית היינו סכיא בערבית.

והס' שם, "רואה" לגביא י"ל עפ"י מ"ש ביבמות (מ"ט ב') כי הנביא  
רואה (נבואתו) כמו באספקלריא, בחלון של זכוכית.

ועל זה שכתבנו, כי השם "סכ"י בערבית היינו, "רואה" בעברית יעיד  
מ"ש בבכורות (מ"ד א') דהסומא נקרא "סכ"י שמש" והוא בלשון הפך  
וכבוד, כמו שקוראים בכבוד לסומא סג' נהור, והכונה שאינו רואה השמש.  
ועפ"י זה פירשנו בבכורות (ג"ב ב') קרי רב חמא עלי' דרב ששת את  
הפ' טובה חכמה עם נחלה (קהלת, ד' י"א), ופירש'י מפני שהי' ר"ש בקי  
גדול, אבל זה קשה, שהרי כמה חכמים היו בקיאים גדולים, כמבואר בסוף  
הוריות, אך סמך על סוף הפ' ההוא, ויורה לרואי השמש, והוא כנוי כבוד  
לסומא, רב ששת הי' סומא (ברכות נ"ה א') ולו' נכבד ביותר דבר הבקיותא.

ביון דאינו יכול לראות בכתב, ולפינו לאחר הלשון בגמרא טובה זכמה עם  
נחלה חסרה המלה "וגו".

ועוד אמרו בגמרא מגילה שם, דבר אחר יסכה, שהכל סוכין ביפיה,  
(ועיי' להלן בריש פ' וירא בפ' אחרי בלותי (י"ח י"ב), ובהו מפרש הלשון  
סוכין ממובן הסתכלות, שהיא חזקה מסתם ראי', כפי המתבאר בחגיגה  
(ט"ז א') אסור להסתכל בנשיא ובקשת, וביחד עם זה מתבאר בתורות  
(י"ב א') דמפוא לקים והי' ענין ראות את מדיד, וכן קי"ל (ברכות)  
ט' ב') הרואה את הקשת מברך וכו', ואיך אפשר איסור ומצהה כאחד, אלא  
דאי' דראי' והסתכלות שני דברים הם, ראי' — היא שטחית, והסתכלות  
— בעומק.

ובמס' יקרא (פרשה ל"ד) מפרש גם כן הלשון סכי מענין הסתכלות,  
שכן אמרו שם בענין דאיידי שם, סכי ב', אסתכל ב',

אבל הלשון בגמרא כתובות (ס"ב ב') בהכנס אחד שהי' רגיל לבא  
לביטו (מישיבה) ביום קברו, ופעם לא בא בזמנו, והוי מסכי' אדיתו  
השתא אחי, השתא אחי — אותה המלה "מסכיא" אינה במובן ראי' והבטה,  
כי אם שהיתה מצפה ומיחלת, וכתרגום של המלים באיכה (ג' י"ז) בצפינתו  
נצפה — בסכיתו דאסתכיןא.

ואמנם אפשר שהוראה קרובה לשני המובנים במלה סכי, ראי' ותחלת,  
כי זה המצפה ומיחל הרבה למה שנושא את נפשו, אמירים, כי כבר הוציא  
על זה (על תחלתו) הבטת עיניו.

ומה שראו חז"ל בכלל לדרוש שם יסכה דמוסב על שרה — אפשר לומר,  
משום דמדרך העולם, כשהוא מתיחס בבנו, כלומר, שנקרא על שם בנו  
ניכר, שהבן אדם גדול ומכובד, ועל כן יתיחס האב אחריו, וכן אמרו  
בתנחומא פרשה יקרא, בזכות הבנים האבות מתקבדים, וזה מצינו יחס  
אבות על שם הבנים במקרא, קמואל אבי ארם (ס"ט וירא כ"ב כ"א), קיש  
אבי שאול, נר אבי אבנר (ש"א י"ד נ"א), מכיר אבי גלעד (דח"א ב' כ"א),  
ועוד הרבה שם, ובתלמוד מצינו אבותא דשמואל (וכמה פעמים), אבותא  
דריב' זירא (מס' כ" ב'), אבותא דרב אושעיא (שם כ"ד א'), אבותא דרבי  
שמלאי (דח"ש כ" ב'), אבותא דרבי אבין (יומא כ"ט א') אבותא דר'  
אפרוביקי (ב"מ ח' א'), אבותא דרב פפא (שם כ"ח ב') אבותא דקרנא  
(סנהדרין ס"ז ב'), חמוהא דרב פפא (יבמות ק"ז א') ועוד, וכן ה"ל שורר  
המנוגד לפנים במדינת ספרד ובארץ ערב. ©

והנה כאן בפסוק שלפנינו מייחס הכתוב את ה'רן לאבי מלכה ואבי יסכה,  
והנה את מלכה מצינו ידועה בשמה בקרב משפחתה, כמ"ש בס"פ וירא

ובס' חיי (כ"ד מ"ז) אשר ילדה לו מלכה, אבל את שרי לא מצינו ממעלותיה. וא"כ קשה למה מתייחס אביה אחריה (אבי יסכה), לכן דרשו, דמוסב על שרה ומעלותיה, רוח הקודש או יתרון יופי.

זתחי שרי עקרה אין לה ולד (י"א ל')

בגמרא יבמות (ס"א א') דייקו יתרו הלשון "אין לה ולד" אחרי דכתיב ותחי עקרה, ודרשו שאפילו בית ולד אין לה, כלומר גם מקום מוצא ליציאת חולד אין לה, והיינו מין טומטום.

וגם יש לומר בכנות הלשון אין לה ולד, עפ"י מה שאמרו בחולין (ס"ז א') בדניי דגים טהורים על הפסוק וכל אשר אין לו נספיר וקשקשה, שאם אין לו עכשיו (בשעת צידה) ועתיד להיות לאחר זמן (אם הי' שחה עוד במים, כסבע איזה דגים) טהור, שכן מורה הלשון אין לו, ולפי זה יש לאמר דבלשון אין לה ולד מרמז הכתוב אין לה עכשיו ועתיד להיות לאחר זמן.

ויקח תרח... ויצאו ללכת ארצה כנען

ויבאו עד חרן וישבו שם (י"א ל"א)

רגילים אנשים לכוונת בשם "תרח" את זה המתעצל ומשרד דרכיו ואינו גומר מה שהתחיל לעשות, ולא נתבאר יחס שם זה לאיש כזה.

וקרוב לומר, כי זה נסמך על פסוק זה, בהקדם מה שאמרו (ברכות ד' ב') מניין ששם גרים (לעניני תנועת החיים) וכו', ובסוטה (ל"ד ב') מרגלים על שם מעשיהם נקראו וכו' וביבוא (פ"ג ב'), דבי מאיר הי' מדייק בשמא ועוד בכמה מקומות בתלמוד ואגדות, וזה ידוע.

ובמס' גיטין (ס"ח ב') אמרו לענין דאיידי שם, תרחי' גבי, ופירש"י, תרח בלשון ארמי כמו "אחור" (בעברית) וכן בב"ק (פ' ב') אמרו, מאן נ ת ר ה , ופירש"י, מי י ת א ר .

הנהגה בפרשה זו מתבאר עצלותו של תרח, כי הן הוא יצא על דעת "ללכת ארצה כנען ולבסוף בא עד חרן וישב שם, ולא כן באברהם ודכתיב צ"ח (בס' לך) ויצאו ללכת ארצה כנען ויבאו ארצה כנען, הוציא תכנית פשטנית אל הפרעל בשלמות, ולכן זה העומד באמצע דרכו מכונה בשם תרח.

## פרשת לך

לך לך מארצך וממולדתך ומבית אביך (י"ב א')

לכאורה הי' די לומר רק לך לך מארצך, ולא יותר, דבזה הלא כלולה ההליכה ממקום המולדת וגם מבית האב, כיון שיהי' בארץ אחרת.

אך תבאר הוא, מפני כי מדות האדם בכלל משתרשות בו ע"י שלש סבות, לפעמים ע"י גידולו בהארץ שהוא גר בתוכה, וכמו בדוד המלך, שהשתיית כל בשר את דרכו, ומלאה הארץ חסם (ר"ס נח), וכן מצינו לאחיה חזקמים שצוה לבנו שלא יגור בעיר שנצציב, מפני כי אנשיה אנשי לצון (פסחים ק"ב ב'), ולפעמים ע"י בני המשפחה שלו, כמו שאמרו, משפחת לסטים, משפחת מוכסין (שבועות ל"ט א'), וכן אמרו (סוטה ד' א') הרבה שכנים רעים גורמין, ולבסוף — מן גידולו בבית הוריו, וכמו שאמרו (סוכה ג' א') שותא דינוקא או דאבואה או דאימא, מפני שגל עמהם מילדותו רשומע שיחם והגיונם, ושונה דבריהם ודבוק בדעותיהם.

ורמז כאן ה' לאברהם בשלש לשונות אלה, מארצך, ממולדתך (מבני משפחה) ומבית אביך, שיוכור תמיד לשרש מלבו את המדות הנשחתות האפשרות לבא ע"י שלשת הסבות הנזכרות.

לך לך... ואעשך לגוי גדול (י"ב א'—ב')

מאן סמכו חז"ל (ר"ח"ט ט"ז ב') דשניו מקום קורע גזר דינו של אדם, דכתיב לך לך מארצך — וחדד ואעשך לגוי גדול.

ועפ"י זה אפשר לבאר מה שאמרו בב"מ (ע"ה ב') שלשה צועקין ואין נענין, ואחד מהם הוא "מאן דביש ל"י בהאי מתא ולא אול למתא אחרינתא". ולשלא הוא, מה חטא בזה, ולמה לא יהי' נענה על צעקתו, אך מפני שכאן נזכר עליו להיות במצב ביש, ואפשר כי בשינוי מקום יקרע גזר דין זה, והוא אינו חרשש ליה ואינו משנה מקומו, לכן אשמו בראשו ואיזה דאפסיד אנפשי, ולכן אינו נענה.

ואברכך (י"ב ב')

פרש"י בשם מדרש, דכונת הלשון ואברכך — שיעשיר אותה, ולא נתבאר זמקמור לזה, כי האם מעט ברכות הן לבד עשירות.



ואפשר לומר, דסמך בזה על לשון הפסוק במשלי (י' כ"ב) ברכת ה' היא תעשיר, ומתבאר דסתם ברכה שאין מתפרש ענינה היא עשירות, ומכיון דכתיב כאן סתם ואברכה, ולא פירש ענין הברכה, מתבאר דהיא עשירות. ועפ"י זה יש לכוין מאמר חז"ל בנדרים ז' ב', כל מקום שהזכרת הזכר מצויה (שלא במקום מצוה והזכר להזכיר) שם עניות מצויה, ולא נתבאר טעם יחס עונש עניות להגילות הזכרות השם.

אך הנה כתיב בס"פ יתרו בכל מקום אשר אוכיר את שמי אבא אלך וברכתך (והיטיב"א כתב, ולשון אוכיר בא תחת חוכיר, בחילוף אליף בתיוו בסדר א"ב בסדר אתב"ש וכן כפי יוצא וענתה כי צדקתי כי תבא על שרקי, תחת כי אבא. ג"כ בחלוף אתב"ש וצ"י"ש לפנינו). וכפי המבואר, סתם ברכה היא עשירות, ומדהזכרת השם במצוה מעשיר (כלשון וברכתך), מכלל דשלא במקום מצוה נעשין בהיפך מעשירות. והיינו בעניות. כמבואר.

ועוד אפשר לכוין מה שאמרו בשבת (ק"ט א') עשירים במה הם זוכים לעשירות — בשביל שמכבדים את השבת, ולא נתבאר מה יחס זכות עשירות לכיבוד שבת, אך מפני כי בשבת כתיב (פ' בראשית. כ' ג') ויברך א' את יום השביעי, ולא פירש ענינה של הברכה, וכבר נתבאר, דסתם ברכה היא עשירות, ולכן אלה שמכבדים את השבת זוכים להברכה הסתמית שנאמר בה, והיא עשירות.

ועם זה יתבאר היטב מה שאמרו בירושלמי ברכות פ"ק ב' הלכה ז' על הפסוק דמשלי הנוכר, ברכת ה' היא תעשיר — זה השבת, ואינו מבואר, אך כפי שכתבנו מתבאר היטב, דכיון דבשבת כתיב סתם ברכה, וסתם ברכה היא עשירות, כמבואר, אם כן יש יחס קרוב לפסוק זה, ברכת ה' היא תעשיר עם יום השבת.

ועוד יתבאר עפ"י יחוסיו הכתובים שזכרנו, יחס הפסוק ברכת ה' היא תעשיר עם הפסוק ויברך אליהם את יום השביעי — ויתבאר היטב מה שאמרו בירושלמי שם, דמפסוק ברכת ה' היא תעשיר אנו למדין שאין אבילות נוהג בשבת, וטעם הלמוד, משום דהמשך הפסוק דמשלי הנוכר הוא ברכת ה' היא תעשיר ולא יוסיף עצב עמה, ומכיון שהלשון ברכת ה' מוסב על השבת, וכתיב ב' ולא יוסיף עצב עמה, דהיינו עצבות דאבילות, ומבואר דאין אבילות נוהג בשבת, ומצינו הלשון עצב כסמיכות לאבילות, כמבואר ב' (י"ט ב') כתיב ויתאבל (רד"ל) על אבשלים, ובפסוק שאחוריו כתיב שהי' היום הוא מאבילות ודל' לאבל כל העם כי שמש העם כי נעצב המלך על בנו, ומוסב על אבילותו והנה מתפרש הענין בירושלמי בברכה, ובמפרשים לא נמצא כל באור.

אכן הלשון ולא יוסיף עצב אינו מבואר, דמה ענין תוספת בזה, והי' לו לומר ולא יבא או ולא יהי' עצב עמה.

ואולי מפרש הירושלמי ולא יוסיף — ולא יפסיק עצב עמה, כלומר שהעצב (האבילות) לא יפסיק את ברכת ה', והיינו שלא יבא עצב אף. ומצינו באור הלשון יוסף — פסק, במס' סוטה (י' ב') ולא יוסף עוד לדעתה (פ' וישב, ל"ח ב') — ולא פסק.

ועל דרך הפשט אפשר לפרש המשך הלשון ברכת ה' היא תעשיר ולא יוסיף עצב עמה, דהלשון עצב כאן הוא מענין עמל וטורח, מלשון בעצבון תאלכנה (פ' בראשית. ג' י"ז), כלומר, בעמל ויגיעה, וכן לחם העצבים (תהלים קכ"ז ב') שבאורו, לחם שמשגיגים רבב עמל וטורח, וכן במשלי (ה' י') מן יבשעו ורים כחך ועצבך בבית נכרי, שהמוכן הוא, ועצבך — קנייך, שרכשת בעמל כן — ורועה כאן להגיד שדיה ברכת ה' לבדה להעשיר, ואין האדם דרוש להוסיף מצדו עמל ויגיעה להגיע לעשירות, ורק בקללה נאמר בזאת אפך תאכל לחם, בעצבון תאלכנה (פ' בראשית).

וראה מה שנכתוב עוד א"ה השייך לענין זה בדיש פרשה מקץ ובריש פרשה תצוה, בפסוק שמן זית זך (כ"ז כ'), ובדיש פרשה ויקהל ובפ' תבא בפ' ברוך אתה בבוודק (כ"ח ו') דברים מענינים בענין זה.

### ואברכה מברכך ומקללך אאור (י"ב ב')

משטחות הלשון מתבאר, כי את המברכים אותו (את אברם) יברך ה' מקודם, סרס ויברכו הם, ואת מקלליו יקלל לאחר שיקללו הם, כי כן מורה הלשון ואברכה (מקדם) את מברכך, ומקללך אאור אחרי כן, מדלא כתיב ואאור מקללך, וצריך באור.

ויתכן כנת הדבר בזה, משום שאינו דומה ערך ברכת העשיר לערך ברכת העני, וערך קללת העני לערך קללת העשיר, כפי שנבאר:

כי העשיר, להיותו עמוס ושבע בכל טוב, כשהוא מברך, מברך בשפע טובה, ע"ן כי הטובה הממוצעת, להיותו רגיל בה, אינה אצלו בכלל ברכה, ולכן הוא מברך בטובה מופלגת ורחבה, ולא כן העני, להיות נפשו ריקה מטוב החיים, והוא חי על הלחם לבדו, השגתו דלה וקצרה, ואצלו תחשב לברכה גם לחם לשובע ובגד ללבוש.

ולכן רצה הקב"ה, שהמברך את אברם תהי' לו השגה גדולה וצבירה, בברכה, ומפני זה יברך הוא, הקב"ה, מקודם את האיש שהוא בטובה, למען כי כאשר יברך הוא, יברך בשפע טובה, ולכן אמר ואברכה (מקדם) את מברכך.

## ויקרא בשם ה' (י"ב ח')

אונקלוס מתרגם ויקרא — וצלי, שהתפלל לשם ה', אבל לפי המבואר במס' סוטה (י' ב'), שמדרכו של אברהם הי' לקרא בשם ה' בפי כל עובר ושב, כלומר, לפרסם שם ה' (וסמכו זה על לשון הפסוק בפרשת וירא, כ"א ל"א), אם כן יתפרש כאן ויקרא כמו ויקראי, שהכריז ופרסם שם ה' והאמתה בו, ובאמת מצינו בכמה מקומות שם קריאה ממובן פרסום והכרזה, כמו בברכות (נ"ה א'), שלשה הקב"ה (בעצמו) מכריז עליהם, רעב, שובע, ופרנס טוב, ומסמך זה, ביחס רעב — דכתיב כי קרא ה' לרעב (מ"ב ח' א'), שובע דכתיב וקראתי אל הדגן והדבית אתו (יחזקאל, ל"ז כ"ט), ופרנס טוב, דכתיב דאח קראתי בשם בצלאל, ע"כ, הרי דבכולם מפרש הלשון קריאה ממובן הכרזה ופרסום, שהרי מבין דא"י מכולם למה שאמר הקב"ה מ כ"ז, וכן מצינו הפעל "קרא" במובן הרמת קול לפרסום גם בפשטות הכתובים עצמן, כמו ביזאל (א' י"ד) קדשו צום קראו צצרה, ושם (ד' ט') קראו זאת בגוים, ובעמס (ד' ה') וקראו נדבות השמיצה, ובידמח (ב' ב') הלוך וקראת באוני ירושלם, ובכולם הכונה על הפרסום בפומבי, וממובן זה יתפרש היטב בישעיה (ל"א ד') כאשר יתגה הארץ והכפירה על טרפו אשר יקרא עליו מלא רוצים, שהכונה, שמתאספים בקול המון, קול גדול.

וכן יתפרש במשלי (י"ב כ"ג) ולב כסילים יקרא אולת, שהכונה שהכסיל יפרסם אולתו, היפך ממה שאמר מקדם אדם צדום כוטה דעת, כלומר, אינו מפרסם, כי אם מגלה למי שראויים לדעת.

ועפ"י זה המבואר נוח מאוד לפרש כאן ויקרא בשם ה' השמיצה ופרסם, ולא ארע מה דתקן לאונקלוס לפרש משלון תפילה, ואולי מפני זה, כי לחלן ב"י וירא (כ"א ל"ג) כתיב ויקרא בשם ה' אל עולם, ושם דרשו חז"ל שפרסם שם ה', כמו שכתבנו למעלה, ושם מודק דרש זה, מזה דכתיב ויקרא בשם ה' אל עולם, מתבאר דפרסם כי ה' אל עולם, מה שאין כן כאן דכתיב ויקרא בשם ה' אפסר לפרש משלון תפילה.

## חנה נא ידעתי אשת יפת מראה את (י"ב י"א)

רש"י כאן מבין מדרש אגדה, עד עכשיו לא הכיר בה מתוך צניעות שבשניהם, ועכשיו הכיר בה ע"י מעשה, עכ"ל, ולא פירש המעשה, אבל מפורש באגדה, שעבר את הנדה וגלחה שוקה, ומתוך כך הכיר ביה. ע"כ תראה דיסוד הדרושה הוא עפ"י הכלל שנתן תרשבים בפירושו לפרשת יצא, בפסוק חנה היא לאה (כ"ט כ"ה), כ"י דובר של נדע תחילה אומר, "חנה" (וגם אנוחנו הרחבתו בחידוש כלל זה והבאנו כמה סמוכים לזה).

ולחנך בקללה, כשהעשיר השבע ופסוק חלל טובה, כשהוא מקלל, יחשב לקללה גם מי שיש לו לחם ובשר, אם אך אין לו בשר שמן ויין יסן, ולא כן העני המקלל, כי יען שהוא יחי' על לחם צר, כשהוא מקלל, מקלל ברעב וצמאון.

וכאשר רצה הקב"ה, שהמקלל שיקלל אותו תהי' נפשו רחבה ומלא טובה, ומתוך כך תהי' קללתו קלה, כמבואר, אמר ומקללך אזור, כלומר, רק אחרי פן יקללנו בחרב עונש על קללתו, ומדויק הלשון ואברכה (מקדם) את מברכך, ומקללך אזור — אחרי כן.

## ויקח אברהם את שרי אשתו (י"ב י"ב)

אונקלוס תרגם ודבר אברהם ית שרי אתתיה, ובפרשה מקץ (מ"ג ט"ז) על חסדוק ויקחו האנשים את המנחה הזאת ומשנה כסף לקחו בידם ואת בנימין תרגם אונקלוס, ונסיכו גבריא ית תקרבואת הוא ועל חז' תריץ כספא נסיכו בידיהו דברו ית בנימין, ושירשיי שם, מתרגמין דברו ית בנימין לפי שאין לקיחת הכסף ולקיחת האדם שזה בלשון ארמי, בדבר הניקח ביד מתרגמין נסיכו, דבר הניקח בהנהגה ברבים מתרגמין דבר, עכ"ל, ולא נתפאר איזה תנחל דברים ח"י שם.

ואפסר לומר, כי לבנימין לא הי' רצון ללכת עם אחיו אחרי שמעו מהם את דוגמו של האיש ונתנהגו תעומויות אתם, אך האחים דברו על לבו ופיתו אותו ללכת.

ולפי זה אפשר לפרש הלשון, לקחתי (ובארמית — נסיכו) גם על בנימין, וחלשון לקחו יתבאר עפ"י מה שאמר במ"ד על הפסוק ויקח קרה — שלקחם בדברים, ובפ' חקת (פ' כ"ח) קח את אהרן — קח אותו בדברים (בדברי נחומים), ובר"פ דברים (א' ט"ז) ואקח את ראשי שבטיכם — משכיתם ברבדים (עין ברש"י שם ושם), החרבה כהנה.

ואמנם לפי זה צריך באור הלשון שבפסוק שלפנינו ויקח את שרי אשתו, איזה מתי דברים הי' כאן.

אך זה מבואר בוחר כאן (דף ע"ט א') על פסוק זה, ויקח אברהם את שרי אשתו, מהו ויקח, שמשך אותה במילי מעליית, כלומר, שדיבר על לבה והסע אותה שתדע ללכת אתה בנין (משום) דלית רשות לאינש לאפקה לאיתית ללכת בארעא אחרא בלא רעותא (רצח) דילת, עכ"ל, והענין מבואר, דבריו תוזר יתאמתו למיש בתלמוד תפובות (ק"י ב') ובאחזיו סימן ע"ה שאין הבעל יכול לפקח את אשתו ללכת למדינת אחרת, ועפ"י שרשי דינים בזה.

ולכן מדאמר הנה נא ידעתי כי אשה יפת מראה את. מתבאר, דעד השתא לא ידע זה. וקרוי לומר דזו כונת הגמרא בב"ב (ט"ז א') על פסוק זה. הנה נא ידעתי כי אשה יפת מראה את מכלל דמעיקרא לא הוי ידע. וזולת החדוש ממשפעות המלת „הנה" שמורה על דבר חדש אין באור לדברי הגמרא „מכלל דמעיקרא לא הוי ידע", כי מאין מוכח זה. ועם חידוש זה הדברים מאירים.

ואמנם יש להעיר בענין זה לפי המקובל שקיים אברהם כל המצות ואפילו מצות דרבנן (ענין יומא כ"ה ב') איך זה נשא את שרה טרם הכיר בה. והלא אמרו, אסור לקדש את האשה עד שיראה (קדושין מ"א א').

ואפשר לומר ביישוב דבר זה. כי הן טעם איסור זה פירשו בגמרא. שכל יראה בה דבר מגונה ותתנגה עליו. והוא, כפי האגדות הנזכרות, ה' בסוח במדת צדקתו שלעולם לא יסתכל בה. ואם כן לא יכון אליו איסור זה. אחרי שבטל טעמו.

ודע, כי במה שנתבאר מצניעות מדותיו של אברהם שלא להסתכל גם בקרוב לו — עפ"י זה מצאתי פתרון למה שמצינו בתלמוד כמה פעמים ממדותיו של רב יוסף, אשר בעת התרגשות נפשו מפליאה עצומה קרא ברגש ובתמיהון „מארי דאברהם" (ראה שבת כ"ב א' ובמצוין שם במסורת הש"ס) ולא מצינו קריאה זו לשום אחד מן החכמים וזולתו.

אך הנה הובא בר"ן דקדושין (בדפי הגמרא, דף ל"א א') בשם אגדות, דלרב יוסף ה' מדה זו שהי' תזיר מלהסתכל חוץ לד' אמותיו, וגם עשה לתכלית זו תחבולה בעיניו, ולפי שמתבאר כאן ממדה זו באברהם, ובס' כי מבורא במ"ד פרשה וירא (פרשה נ"ג) שנתקיים בו עוצם עיניו מראות ברע שעפ"י מניעת הסתכלותו מרחיק לא ראה במעשיו של ישמעאל — אם כן ה' ברב יוסף ממדותיו של אברהם, ולכן ה' רגיל בהתרגשות נפשו לקרא בשמו „מארי דאברהם".

ואמרו אשתו זאת והרגו אותי ואתך יחי (י"ב ו"ב)

בין המדרשים המפליאים בענינם ובסתימת פתרונם שמעתי בילדותי מדרש אחד המצוין על פסוק זה בזה הלשון, „ואמרו אשתו זאת והרגו אותי ואתך יחי" — מכאן ששוחטים עבור חולה בשבת". וברכות הימים נסיתי לעמוד על פתרונו. והנה כפי הנראה מצאתי לפרשו על דרך קרובה לאמת.

כי יש מפרשים מקשים כאן, כי אחרי שכונת הענין כאן, כפי המתבאר בפרשה, דכונת הלשון שאמר ואמרו אשתו זאת והרגו אותי ואתך יחי. שהוא מפני שבני נח (אומות העולם) — ע' למעלה ס"ס ג', י' ל"ב) מצווים

על העריות (סנהדרין נ"ז ב') ובכללן גם על אשת איש, ולכן יהרגוהו כדי שתצא מאיסור אשת איש.

ואם כן הלא קשה, כי אם חששו לאיסור עריות, הלא כמו כן ה' להם לחוש לאיסור שפיכות דמים, אם יהרגו אותו. כי גם על שפיכות דמים בני נח מזהרין (סנהדרין שם) ומאי אולמא איסור עריות מאיסור שפיכות דמים, ששניהם באים מאזהרה אחת, כמבואר בגמרא שם.

וצריך לומר הסברה בזה, דבוז קיל שפיכות דמים מעריות, מפני שעל שפיכות דמים עוברים רק פעם אחת בעת ההרגה, אבל באיסור אשת איש עוברים על כל יומם.

והנה בשו"ע א"ה הלכות שבת סימן שכ"ה סעיף י"ב פסקו לדינא, לענין חולה שיש בו סכנה וצריך בשבת לאכילת בשר, ויש מן המוכן בשר נבילה טוב יותר לשחוט בשבת מאשר להאכילו בשר נבילה מן המוכן. וסעם הדבר, משום דבשחיטה עוברים על איסור שבת רק פעם אחת, בשעת שחיטה, ובנבילה עוברים על כל כיוון.

והר"ן בפרק ד' דיומא הסביר ענין זה. משום דעבירה קלה הנמשכת וחוזרת כמה פעמים יותר חמורה מעבירה חמורה שאינה חוזרת וגמשת.

ועתה נחזה אנן, כי אחרי שאיסור שפיכות דמים קיל מאיסור עריות בזה, שהוא בא רק פעם אחת, בשעת ההרגה, ושל עריות פעמים רבות, אם כן מוכח מזה, ששחיטה בשבת קיל מאיסור נבלה, מפני שהשחיטה עוברין רק פעם אחת, בשעת שחיטה, ובנבילה עוברים על כל כיוון.

וזהו שאמרו במדרש, והרגו אותי ואתך יחי. מכאן ששוחטין עבור חולה בשבת, מפני כי בשני הענינים יש צד חומר וצד קיל שוה. שבשניהם יש איסור לפעם אחת ואיסור לפעמים רבות, וכמו כאן גרידא האיסור היחיד מפני האיסור החוזר ונשנה (שפיכות דמים שהיא פעם אחת מפני איסור עריות, שנשנה פעמים רבות) כך ידחה איסור שחיטה בשבת שאיסורו רק פעם אחת בשעת שחיטה מפני איסור נבילה הנשנה לעצמו בכל נזית וכזית. ועפ"י דברי הר"ן הנזכרים, שעבירה קלה החוזרת וגמשת חמורה יותר מעבירה חמורה הנעשית רק בפעם אחת — עפ"י זה יסבתי מה שנתקשר מפרשים בסוכה (נ"א ב') בסעם הדבר שנהרגו כל האנשים באלכסנדריא של מצרים מפני שעברו על לאו דלא תוסיפו לשוב בדרך הוה לגור במצרים, והקשה, כי הלא איסור זה הוא רק לאו דלא תוסיפו לשוב, ולמה נדונו על כל במיתה.

אז לדברי הר"ן ניהא, מפני כי איסור זה חוזר בכל יום, ובכל יום עוברין עליו. ואיסור כזה חמור מאיסור חמור שאינו אלא לשעתו, כמבואר, וענין משיב בפרשה בשלח בפסוק הנזכר (י"ב י"ג) דברים מענינים בענין זה.

**אמרי נא אחותי את למען ייטב לי בעבורך (י"ב ו"ג)**

**פירש"י**, למען ייטב לי, שיתנו לי מתנות. ע"כ, והפליאה בולטת, כי היתכן שיחזרו אברהם אחר מתנות, כי לבד שאין זה מדת הכבוד, אך עוד הכתוב אומר מפורש ושואג מתנות יהיה (משלי ט"ז כ"ז), ויותר מה מצינו מפורש להלן בפירוש (י"ד כ"ג) שלא רצה לקבל מתנה מפילו מחוט ועד שרון נעל, וגם נשבע שלא יקבל, כמו שאמר שם הרימתי ידי אל ה' אם אקה.

ולכן אחשב, שכונה אחרת בדברי רש"י (שהם ממדרש) "שיתנו לי מתנות", כי הן כמבואר בפירוש הפס' אברהם להבטיח מקורם את מניעת האסון שאפשר לבא ע"י ליקוחה להמצריים, כי יתרגו אותו, כדי שיהיו בקיים מאיסור אשת איש, וכמו שאמר ואמרו אשתו היא והרגו אותי, ולכן ביקש צצה לזה, שתקדים לומר שאחותו היא, אכן אין מן הנמנע, אשר בלא כל מטרה וסבה יכריז אדם על קרבתו לפלוגי, כי הלא יעלגו לו לומר, מי שואל ממך על זה, ולכן הציב מטרה להודעתה זאת, כי יחד עם ההודעה מקרבתה תודיע גם מטרה ההודעה, היינו שתאמר, כי על כן היא מודיעה מזה, כ"י שיתנו לו מתנות". וזהו יקרה בעולם, שמבקשים מגיבוי לב לתמוך בקרוביו.

ולפי זה יהי' הלשון, "למען ייטב לי בעבורך" לא במכוון להודיע לה, לשרה, תכלית הודעתה, כי אם מוסב בצירוף לגוסס הודעתה, שיהי' הלשון הזה המשך למאמרה אחותי את, תורה לה, כי יחד עם הודעתה זאת שאחותו היא, תוסיף להודיע מטרת הודעתה, כי ובקש זאת למען יתנו לי (לו) מתנות. ועל פי זה יתבאר היטב לשון הפסוק וענינו בסמך, כי אחרי אשר ליקחה שרה אל בית פרעה כתיב ולאברהם היטיב בעבורה, ולאמרה הטבה זו מגונה לפניו, כי נראה כמו הטבת אתנו, וגם למח לה היטיב לה לעצמה, אך לפי המבואר, שיחד עם הודעתה שאחותו היא, בקשה גם שיתנו לו מתנות, כדי שלא תהא הודעתה הגיעה הודעתה ובקשתה זאת גם אל פרעה, יחד עם כמו שבארנו, ובודאי הגיעה הודעתה ובקשתה זאת גם אל פרעה, יחד עם ההלל שהללוהו השרים לפניו, כמו שכתוב בסמך ויהללו אותה אל פרעה — מספר הכתוב, ולאברהם היטיב בעבורה — בעבור שבקשה להטיב לו.

ואמנם זה הוא על דרך הפשט, דהלשון ולאברהם היטיב בעבורה מוסב על פרעה, שהוא היטיב, אבל בפסוק הסמך (ט"ז) יתבאר, כי עפ"י דרשת חז"ל מוסב הלשון אל ה', שהוא היטיב לאברהם, ועי"ש בטעם הדבר שראו חז"ל להסב כן לשון הפסוק.

**ולאברהם היטיב בעבורה (י"ב ט"ז)**

**במס' ב"מ (נ"ט א')** אמרו, לעולם דא אדם זהיר בכבודו אשתו, שאין הברכה

**מצויה בביתו של אדם אלא בשביל אשתו**, שנאמר ולאברהם היטיב בעבורה, וזכונה על ברכת ה', ואעפ"י שלפי הפשט מוסב הלשון היטיב על פרעה שהוא היטיב לאברהם בעבורה, אך חז"ל נדו מביאור זה.

ואפשר לומר בטעמם, משום דאין זה מן הכבוד לאברהם, כי נראה כמו שקיבל אתנו (ולמעלה בפסוק י"ג הסברנו הדבר שלא יהי' קשה כל כך, אך עם כל זה לא ניתא לחז"ל בזה) ועל כן הוציאו הלשון לדרשה דמוסב על ה', כמבואר.

וענין בברכות (נ"א ב'), עולא איקלע לבי רב נחמן, כדיק ריפתא בריך ברכת המזון ויהב כסא דברכתא (דברה"מ) לר"ג, אמר לו רב נחמן, לישדר מר כסא דברכתא ליתא (היא) אשת רב נחמן), אמר לו, הכי אמר רבי יוחנן אין פרי בטנה של אשה מתבדך אלא מפרי בטנו של איש, (כלומר, ברכת הבנים) שנאמר (פ' עקב ו' י"ג) וברך פרי בטנך, פרי בטנה לא נאמר אלא פרי בטנך (והיתה כונתו בזה לומר, כי היא לעצמה אינה בכלל ברכה, מפני שברכתה של חלוי' בברכת בעלה), כמשה ילחא ושלחה לאמר לו (לעולא) ממהדורי מילי ומסמרטוטי כלמי, ע"כ, ובאור הענין הוא, כי היא לעצמה עליו על שתלה זכות האשה בזכות בעלה, כמ"ש אין פרי בטנה של אשה מתבדך וכו', והיא כבדה את המאמר שאין הברכה מצויה בביתו של אדם אלא בשביל אשתו, כמו שהבאנו, ומתוך כך קראה אותו ממהדורי מילי ומסמרטוטי כלמי, (ראה הביאור בסמך).

ואפשר פירש יחס הרפה זו לעולא, משום דכפי המבואר בהרבה מקומות בתלמוד ה"י הוא תמיד ונד בדרך (ולא נודעה הסיבה, ואולי לתכלית קבלת גלות), כי כן מצינו לו שהי' איקלע פסע למקום זה ופעם למקום זה, כמו ב"מ בתלמוד, עולא איקלע פסע למקום זה ופעם למקום זה, וכן בענין שלפנינו — לבי רב נחמן, ובשבת (ק"ט ב') לבי רב נחמן, וכן ריש גלותא, ובעיובין (א') לבי אמי בר הינא, ועוד שם (ק"ז ב') לבי ריש גלותא, ובעיובין (ק"ד ב') לבי רב נחמן, וכן רגיל הלשון כ"ש"ס כי אחא עולא, ומפני מנהגו זה קרו' לו "עולא נחמא" (ירושלמי כלאים פ"ג ה"ח), והיא, ילחא, כיוונה לקנתו ולבנישו, וקראה אותו שהוא ממהדורי מילי, ממהדורי בעיירות, שהם פרשקי שפתים ומרבים שיהא, וכן מסמרטוטי כלמי, כלומר, כי מהתמדת היוותו בדרך בגדיו ישינים ובלואים, שמצוים בהם נמלים ופרעושים (תרגומם של כלמי).

ואמנם עם כל זה לא העירה ולא סתרה את מאמרו של רבי יוחנן שאמר עולא משמו, דעיקר ברכה של אשה הוא רק מוכות בעלה ואת ראיתו מסמך וברך פרי בטנך.

וצריך לומר, ודעתה בזה, דזה שזכות האשה הוא מוכות ואיש הוא

היטיב בעבורה דמוטב על ה', אך על פרעה, וממילא נסתם המקור לוח שאין הברכה מצויה אלא בשביל אשתו, ולכן לא זכרוהו.

וינבע ה' את פרעה נגעים גדולים ואת ביתו (י"ב י"ז)

לפי משפט הלשון הי' צדיק לומר וינגע ה' את פרעה ואת ביתו נגעים גדולים וראה מה שנכתב על סגנון כגון זה להלן בפרשה, בפסוק ויחית את לוט ואת רכשו בן אחי אברם (י"ד י"ב) כי אמנם סגנון כזה הוא מעומק טעם שפתנו במקורה, ואנחנו, לסבת טלטלותינו בגלותנו הארוך אברנו חוש הטעם הזה.

ויהי ריב בין רועי מקנה אברם ובין רועי מקנה לוט (י"ב ז')

ראה לפנינו להלן בפ' חיי בפ' בני ובנין (כ"ג ט"ז).

ויאמר אברם אל לוט אל נא תהי מריבה בינינו (י"ב ח')

ובפסוק הקודם כתיב ויהי ריב בין רועי מקנה אברם ובין רועי מקנה לוט. וכאן אמר אל נא תהי מריבה, ולא אל נא יהי ריב, ונ"מ בין ריב ומריבה הוא, כי מריבה מורה על קטטה כבדה וקשה, וכמ"כ רש"י בכמה מקומות במקרא. דפסל או שם הנחתמים בה"א מורה על תוקף או הרבוי באותו הדבר (ראה בישעיה כ"א ב' על המלה אנתתה, וביחזקאל, כ"ד ר', על המלה תלאתה ובנחום, ב' י"ד, על המלה רכבה, ואנחנו עוד נבאר מזה אי"ה להלן בפ' וירא בפסוק אמלטה נא שמה, י"ט כ').

ואפשר לתת סימן לדבר שקטטה הבאה בסימן נקבה (מריבה) קשה יותר מקטטה הבאה בסימן זכר (ריב) ממש כבדה ל"א ב' שבעס או קטטת האשה חזקה יותר מכוז של איש ואינה מקבלת פוסט, כמו האיש. ואחרי אשר כל תיגרא דמי לבידקא דמיא כיון דרווח רוחו (כשמי הנגר דבים ובוקעים להשטחים שעל שפת הנגר יסתמו אותם תיכף, ואם לאו שוב לא יהי באפשר לעצור בעד השטף. — כן הוא במס' סנהדרין ד' א'), לכן ביקש אברהם מלוט שלא יתן לאונו הריב הקל שבין הרועים להתרחב ולבא לידי מריבה קשה, שאינה קשה להשקט.

ומדבר הלשון "אל נא", כי כידוע, אין נא אלא בקשה (ברכות ט' ב') וכמו התחנו לו אברהם למנוע מריבה ביניהם.

הלא כל הארץ לפניך הפרד נא מעלי (י"ב ט')

זה הוא מדברי אברהם אל לוט, ולא חשש אברהם פן יאמר לו לוט, הפרד אותה מעלי, יען כי הוא הי' נכנע תחת עקדת ה' שאמר לו שילך

דק ביהם מעלת הבנים, דכזה איירי קרא, וכלשון המשנה בעדיות (פ"ב מ"ט) תאב זוכה לכן בנטי, בכח וזכר אבל כל הברכות בחיים תלויות אך ורק בזכות האשה, וכלשון הגמרא בב"מ שהבאנו, אין הברכה מצויה בביתו של אדם אלא בשביל אשתו.

אך לא נתבאר למה לא זכרה, לא עולה ולא רב נחמן, את המאמר שאין הברכה מצויה בביתו של אדם אלא בשביל אשתו, ומאמר זה מורה מפורש לזכות קפדנותה של אשת רב נחמן.

אך אמנם נראה דלא כולי עלמא סבירא להו כמאמר זה, מפני שחולקים בבאור מקורו, ודעתם כי הלשון ולאברהם היטיב בעבורה מוטב על פרעה כפסטי, ולפי"ז אויל הררש ממציאות ברכה מו' ע"י אשתו. וראי' לזה נראה מיבמות ט"ב ב', כל השרוי בלא אשה שרוי בלא ברכה, שנאמר להניח ברכה אל ביתך, והנה פסוק זה הוא ביוחזקאל (מ"ד ל'), וכל ענינו בחזירות הפרשה תרומות ומעשרות. כפי הלשון שם, וראשית כל בכורי כל וכל תרומת כל מכל תרומותיכם ולהניח וראשית ערסותיכם תתנו לכהן להניח ברכה אל ביתך, ע"כ. והנה גם אם נביא דבלישן אל ביתך מכין אל האשה ע"י המאמר הידוע ביתו זו אשתו (שבת ק"ח ב') — אעפ"י כן אין מובאר שהברכה באה בשביל האשה, כי אם בזכות הפרשת תרומות ומעשרות, ואם כן מה ענין זה והברכה באה בשביל האשה מהלשון להניח ברכה אל ביתך.

לכן נראה, דבאמת סבירא לי' להדורש הנה דהלשון ולאברהם היטיב בעבורה מוטב על פרעה, שהוא היטיב לאברהם, כפשוטו הלשון והענין, ולכן אינו מביא לסמן ראי' לדבריו דשרוי בלא ברכה מכאן.

וטעם הלמוד דהברכה באה בשביל אשתו מפסוק להניח ברכה אל ביתך איירי בהפרשת תרומות ומעשרות אפשר לבאר ע"י מה שאמר במס' ברכות (ס"א א') כל מי שיש לו תרומות ומעשרות ואינו נותנם לכהן סוף שיצטרך לכהן בשביל אשתו שתסתתר ויהי' צריך להביאה אל הכהן כדין סוטה לשחות מים המאריים, וליקח זה מסמיכות פרשת תרומות ומעשרות לפרשת סוטה (פ' נשא).

ומכלל לאו אתה שומע הן, כי אם יפריש תרומות ומעשרות לכהן לא יענש בסבה זו להביא את אשתו אל הכהן, ויהי' שלום בביתו, ומקום שהשלום מצוי שם הברכה מצויה (כמבואר סוף מס' עוקצין וכ"ט במדרשם), וזהו שמרמז הכותב ביוחזקאל הנוכח מכל תרומותיכם תתנו לכהן, וע"י כן נתנו ברכה בביתך ע"י אשתך, כי תהי' לך אמונה וממילא ישוב שלום בביתך, וזכותו השלום תבא ברכה, כמבואר.

ומתוך כל זה יתבאר, דגם עולה ורב נחמן נזר מפרש הלשון ולאברהם

אל הארץ אשר ארצך" (י"ב א') ואם כן איננו חפשי מפרשות עצמו ללכת אל אשר יחפוץ הוא.

**ואנשי סדום רעים וחמאמים לה' מאד (י"ג י"ג)**

ברשיי כאן, בשם חז"ל, רעים בגופם וחמאמים בממונם. לה' מאוד — מתכוונים למרד בו. ובאגדה דחלק (ק"ט א') באו עוד כמה דרשות בזה, ומה שהכריחם לחז"ל בכלל לדרוש הפסוק באופן כזה, ולא בפשיטות, שהיו רעים וחמאמים גדולים לה' וכמו שמצינו כמה פעמים הלשון בתורה ובנביאים, ורעש הרע בעיני ה', שמוטב על עבודה זרה ושאר שבע מצות — אפשר לומר, כי הטעם (הנגינה) אשר על המלת וחמאמים הכריחם לזה, כי בא עליה הטעם אתנה (אתנחתא), אשר, כידוע, טעם זה מפסיק תיבה זו מהבאה ונקראת לעצמה, ולכן מצאו לנכון לדרוש באופן שתתפרדת המלים במובנים שונים, וכפי שנתבאר שרעים גם לכביות, וכבר כתב הראש בפירושו לגדלים (ל"ז ב') שפ"י הטעמים מבינים לחבר המלים למעלה או למטה, וזהו עם זה יבין ויתבאר פשט הכתוב.

רע, כי שפ"י הדרשה הנזכרת, לה' מאוד, מתכוונים למרד בו — שפ"י הדרשה הזאת אפשר ליישב מה שיש להעיד בתפלת אברהם בפרשת שיעקב תפילתו ה' רק בעד הצדיקים שבסדרם, שלא יאספו בכלל בני העיר חרשעים, כמו שאמר האף תספה צדיק עם רשע (י"ח כ"ג), חלילה לך לחמית צדיק עם רשע (שם כ"ה), אבל לא ביקש סליחה גם על חרשעים, כמו שביקש משה במעשה העגל ובמרגלים, ולמה לא עשה הוא כן.

אך שפ"י המבואר דאנשי סדום היו מורדים גם נחבונים למרד, לכן לא ה' לאברהם כל סבה ותואנה להתפלל עליהם, אחרי שעמדו במדרם, ובקש רק בעד הצדיקים שלא יתפסו ■ הם בעונם, על דרך שאמרו (ב"ק ס' א') כיון שניתן רשות למשהית אין מבחין בין צדיק לרשע, מה שאין כן במעשה העגל ובמרגלים מבואר שהתחרטו ותתאבלו על מעשיהם, לכן ביקש משה עליהם, כמו על בעלי תשובה, וע"ע להלן בפי' וירא (י"ח פ"ג).

**ויאהל אברהם ויבא באלוני ממרא (י"ג י"ח)**

לפי סדר החיים, באים אל המקום הנודע ואח"כ מקימים אהלים לשבת, אבל לא שייך להקים אהלים סתם באו אל המקום, ואם כן ה"א צריך לכתוב להישך, ויבא אברהם ויאהל וישב.

אך הבאור הוא, כי כפי הנראה מפסוק שלמעלה (י"ג ח') וגם ללוט ותהולך עם אברהם היה צאן ובקר וא"ל י"ג, מתבאר, שה' להם אהלים מקורקים חלקיים ומתלפלים, שנזכרים להוביל אותם ממקום למקום, ובבואם

אל המקום הנודע הקימו אותם שהיו ראויים לתעודתם, לדירה, ועל אופן שלטול המשכן במדבר, וכפי שנתבאר בפי' תשא (ל"ג ז') ומשה יקח את האהל ויבנה לו מחוץ למחנה, ואמר כאן הכתוב, ויאהל אברהם, שהוביל אהלו המשוך עד אשר בא לאלוני ממרא, וישב שם, כנהוג, ובוה יהי' המשך לשון הפסוק על הסדר.

**ויקח את לוט ואת רכושו בן אחי אברהם (י"ד י"ב)**

לפי משפט הלשון ה"א צריך לומר ויקח את לוט בן אחי אברהם ואת רכושו, ואז ה"א דבוק שם הנושא (לוט) עם תוארו היחסי (בן אחי אברהם) בלי הפסק, מה שאין כן עתה אין הלשון בן אחי אברהם דבוק ללשון ואת דכושו.

ואמנם לא יחיד הוא במקרא פסוק זה בסגנון כזה והרבה הם מקראות כאלה שהמשך לשונם בא בהרכבה כזה, וכבר ראו זה חז"ל ואמרו, מקרא זה מסורס הוא (סוטה ל"ח א'), או, סרס חמקרא ודרשה" (ב"ב קי"ט ב') וע' בקדושין ע"ה ריש ע"ב, ובמ"ד פ' אחרי ריש לקיש מטרס קרא דריש וכו', ובספרנו מקור ברך יחזנו הדבור בזה, וכאן למען לאמת דברינו כי הרבה מקראות בסגנון כזה, נביא כמה דוגמאות לזה במספר מסוים, ואחרי כן נעיר בכלל על זה.

(א) בפרשה בראשית (ב' ג') כי בו שבת מכל מלאכתו אשר ברא אלהים לעשות — תחת כי בו שבת אלהים מלעשות כל מלאכתו אשר ברא (עירש' לענינו וברמב"ן שטרס מאוד בתמשך הכתוב כפי שהוא לפנינו).

(ב) בפרשה זו (י"ב י"ז) ויבנע ה' את פרעה נגעים גדולים ואת ביתו, ואחרי אשר המלים, נגעים גדולים" מוטב על פרעה ועל ביתו, בא הלשון תחת ויבנע ה' את פרעה ואת ביתו נגעים גדולים.

(ג) בפרשת וירא (י"ח י"ט) כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו — תחת למען אשר ידעתיו כי יצוה את בניו.

(ד) בפרשת ויצא (ל' ל"ג) וענתה בי צדקתי ביום מחר כי תבא על שכרי לפניך — תחת וענתה בי צדקתי לפניך ביום מחר כי תבא על שכרי (וע' מש"כ שם ע"ד הלשון, כי תבא").

(ה) בפרשת שמות (ד' כ"ה) ותקח צעורה צור ותכתה את ערלת בנה ותג' לרגליו — תחת ותג' לרגליו ותכתה את ערלת בנה (ובחז"ל באה דרש על לשון שלפניו).

(ו) שם שם (פסוק ל"א) ויאמן העם וישמעו כי פקד ה' את בני ישראל.

תחת וישמעו כי פקד ה' את בני ישראל ויאמן העם (כי האמונת באה לאחר השמועה).

(ז) בפרשת בא (י"ב ל"ב) וברכתם גם אותי — תחת וגם ברכתם אותי, כי לפי הכתוב משמע שבברכו או את מי שהוא, ולא נמצא זה.

(ח) בפרשה בשלח (ט"ז ל"ד) כאשר צוה ה' אל משה ויניחנה אחרון לפני העדות למשמרת — תחת ויניחנה אחרון לפני העדות למשמרת כאשר צוה ה' אל משה (כנהוג בכל מקום).

(ט) בפרשת ויקרא (א' ב') ארם כי קיריב מכם קרבן — תחת אדם מכם כי קיריב (ועיי'ש לפנינו).

(י) שם שם (פסוק ט"ו) והקטיר המזבחה ונמצה דמו — תחת ונמצה דמו והקטיר המזבחה (עיי' רש"י).

(יא) בפרשת אחרי (י"ז ה') למען אשר יביאו בני ישראל את זבחייהם אשר הם וזבחים על פני השדה ויבחו ויבחי שלמים לה' אותם — תחת ויבחו אותם וזבחי שלמים לה'.

(יב) בפרשת אמור (כ"ב ב') דבר אל אהרן ואל בניו ויגזרו מקדשי בני ישראל ולא יחללו את שם קדשי אשר הם מקדישים לי — תחת ויגזרו מקדשי בני ישראל אשר הם מקדישים לי ולא יחללו את שם קדשי (ועיי' רש"י).

(יג) בפרשת בהעלתך (ח' ט"ו) ואחרי כן יבאו הלויים לעבוד את אהל מועד וסוהרת אותם והנפת אותם תנופה — תחת וסוהרת אותם והנפת אותם תנופה ואחרי כן יבאו לעבוד את אהל מועד.

(יד) שם (י' ט"ו) שובה ה' רבבות אלפי ישראל — תחת אלפי רבבות, כמו בפרשת חיי (כ"ד ט') היי לאלפי רבבה.

(טו) בפרשת קח (י"ט ו') ורחץ בשדו במים ואחר יבא אל המהנה וטמא הכהן עד הערב — תחת וטמא הכהן עד הערב ואחר יבא אל המהנה (עיי' רש"י).

(טז) בפרשת בלק (כ"ב ל"ג) כי עתה גם אותך הרגתי — תחת כי עתה גם הרגתי אותך (כי לפי הכתוב משמע שזור את מי יהרג).

(יז) בפרשת ואתחנן (ח' ה') אנכי צומד בין ה' וביניכם בעת ההיא להגיד לכם את דבר ה' כי יראתם מפני האש ולא עלייתם בהר לאמר אנכי ה' אלהיך — תחת אנכי צומד בין ה' וביניכם בעת ההיא כי יראתם מפני האש ולא עלייתם בהר להגיד לכם את דבר ה' אנכי ה' אלהיך.

(יח) בפרשת שוטים (כ' י"ט) כי תצור אל עיר וגו' לא תשחית את עצה לגדוד עליו גרין כי ממנו תאכל ואותו לא תכרות כי האדם עץ השדה לבא מפניך במצור — תחת לא תשחית את עצה לגדוד עליו גרין

זבא מפניך במצור כי ממנו תאכל ואותו לא תכרות כי האדם עץ השדה (כלומר, כי חיי האדם תלויים בעץ השדה).

(יט) בספר שמואל א' (ג' ג') ונר אלהים טרם יכבה ושמואל שוכב בהיכל ה' — תחת ונר אלהים טרם יכבה בהיכל ה' ושמואל שוכב (במקומו, ראה מס' קדושין, ע"ח ב').

(כ) בשמואל ב' (י"ח כ') לא תבשר כי על בן המלך מת — תחת לא תבשר על בן המלך כי מת.

(כא) ישעיה (נ"ט כ"א) ודברי אשר שמתי בפיו לא ימוש מפיו ומפי זרעך ומפי זרע זרעך אמר ה' מעתה ועד עולם — תחת ודברי אשר שמתי בפיו אמר ה' לא ימוש מפיו ומפי זרעך ומפי זרע זרעך מעתה ועד עולם.

(כב) ירמיה (י"ז ג') כל אצדויתך לבו אתון במותיך בחטאת — תחת בחטאת במותיך.

(כג) יחזקאל (כ"ד י"ז) מתים אבל לא תעשה לך — תחת אבל מתים, שם (ל"א י"א) אתון לגונן מקום שם קבר — תחת מקום קבר שם. הושע (ח' ב') לי יעקו אלהי יענודך ישראל — תחת לי יעקו ישראל אלהי יענודך.

(כו) שם (י"ד ג') אמרו אליז כל תשא עון — תחת כל עון תשא. תהלים (ע"ב ג') כל הרע אויב בקודש — תחת כל אויב הרע בקודש. שם (פ' ו') ותשקמו בדמעות שליש — תחת ותשקמו דמעות בשליש (מין מדה).

(כט) שם (פ"ב ב') הושע עבדך אתה אלהי הבוטח אליך — תחת אתה אלהי הושע עבדך הבוטח אליך.

(ל) שם (ק"ג ה'-ו') מי כה' אלהינו המגביהי לשבת המשפילי לראות בשמים ובארץ — תחת מי כה' אלהינו בשמים ובארץ המגביהי לשבת המשפילי לראות.

ויתבאר עפ"י מה שאמרנו (סוטה ה' א') בא וראה שלא כמדת הקב"ה מדת בשר דגם, מדת בשר ודם גבוה רואה את הגבוה ואין גבוה רואה את השפל, אבל מדת הקב"ה אינו כן, הוא גבוה ורואה את השפל, וזוהי כונת הלשון המגביהי לשבת המשפילי לראות. וכן יתפרש הפסוק בתהלים (קל"ח ו') כי רם ה' ושפל יראה וגבוה ממרחק יראה, דהכונה, שאעפ"י שהוא רם, בכל זאת יראה בשפל, ואעפ"י שהוא גבוה אעפ"י כן יראה ממרחק.

(לא) שם (ק"ט ה') את חקיך אשמור אל תעובני עד מאוד — תחת את חקיך אשמור עד מאוד אל תעובני.

(לב) שם (קלי"ח ב') כי הגדלת על כל שמך אמרתך — תחת כי וגדלת שמך על כל אמרתך.

(לג) משלי (י"א ר') צדקת ישרים תצילם ובהות בוגדים ילכדו — תחת צדקת ישרים תצילם ובוגדים בהות ילכדו (עין רש"י).

(לד) שם (כ' י"א) גם במעללי יתנכר נער אם זך ואם ישר פעלו — תחת גם נער במעללי יתנכר אם זך ואם ישר פעלו.

(לה) וכן נראה לפרש בתהלים (צ"ג ה') עדותיך נאמנו מאד לביתך נאזה קדש ה' לאורך ימים, והנה הלשון "ה' לאורך ימים" אינו מבוחר כלל, ונראה ששיעור הלשון הוא, עדותיך ה' נאמנו מאד לביתך נאזה קדש לאורך ימים, וכמו בש"כ (ט"ו ל"א) סכל נא את עצת אחיתפל ה' תחת סכל נא ה' את עצת אחיתפל.

(לו) בחבקוק (ג' ג') אלה מתים יבא וקדש מהר פארן סלה תחת וקדש סלה מהר פארן, כי המלה סלה ענינה נצח.

(לז) וכן נראה לפרש עפ"י סגנון זה את כונת הגמרא בסוף מס' כתובות (ק"א א'), אמר רבי אלעזר, מהים שבחוץ לארץ אינם חיים, שנאמר (יחזקאל כ"ו ב') ונתתי צבי בארץ חיים, ונראה שמפרש כמו שהלשון הפוך, ונתתי חיים בארץ צבי (ארץ צבי כנוי לארץ ישראל, כמו שאמרו שם (ק"ב א') מה צבי זה קל מכל החיות, אף ארץ ישראל קלה מכל הארצות לבשל פירותיה).

והנה פסוקים בסגנון מערכת סדור מלים כמו שחשבנו יש עוד הרבה מאד, ואין ספק, כי לא במקרה בא סגנון בדומה לזה, והוא מעומק טעם לשוננו, אך מסכת גלותנו חמר והארוך שכתנו סגולת השפה ואבדנו טעמה, סדורה, יפה וטהרה, וכאשר האריכו בזה למעלה סוף פרשה בראשית במסוק ולשת גם הוא יולד בן (ר' כ"ו) עיי"ש וצדף לכאן.

והנה אעפ"י שמהאוי ה"ל לקבל סגנון כזה אצלנו, אך מפני שחלגלי הסבות הנזכרות, מאורך הגלות ומכל המסתעף ממנו קצרה השגתנו מלהבין עומק טעם זה, לכן הסדור הפשטי לפי ההרגל שלנו לנו לעינים, ובעת שעלינו לסדר מאמר כזה שבפסוק שלפנינו לא נחקרו כלל, וכמו מאלו יסודי הלשון לפי השגתנו הפשטית ולפי ההרגל היסודי ונכתוב ישר ויחקו את לוט בן אחי אברם ואת רכושו.

ואפשר לכלול זה בכללי התלמוד "לשון תורה לתור ולשון בני אדם לתור" (חולין קל"ז ב'), וכפי הנראה הרישו חז"ל בלשונות המקרא שנויים רבים מסגנון שפתנו היום (כלומר, לאחר אחימת ספרי תנכיים) ומצאו לפרש בכלל זה.

ובהיות כן, אפשר להעיר על דברי אחד המסכים, אחדות לראשונים

וראשון לאחרונים, מרן רבי יוסף קארו, בעל השלחן ערוך, שכתב בספרו בית יוסף לטור האר"י הלכות גטין סוף סימן קכ"ט בענין שמות וכנויי שמות, וכתב בזה הלשון, "כשיש כנוי למגרש, כמו זה ששמו שלמה וחרדין אותו שלמין (שאלאמאן) והוא כהן, אין כותבין שלמה המכונה שלמן חתן, כרי שלא יהי' במשמע, שרק הכנוי הוא כהן, אבל באמת אינו כהן (כלומר, שלא יהי' במשמע שהלשון "המכונה" מוסב גם על "שלמן" וגם על "הכהן"). רק כותבין שלמה הכהן המכונה שלמן, וחריהוק (בין שלמה לשלמן) אינו מפורש, שכן מציינו בפסוק ויחקו את לוט ואת רכושו בן אחי אברם, ולא חש לכתוב לוט בן אחי אברם ואת רכושו, אחר שהוא מוכרז, עכ"ל.

אבל לפי שבארנו אין ראוי מסדר המקראות לטעם הסדר שהרגלנו בו אננו, ולעת מצאו עלינו לדון תוצאות דבר עפ"י סדר ההרגל שלנו, יען להספור כותב גם הוא עפ"י סדר הלשון הרגלי, ולכן אצלנו אפשר שריחוק מקום שם העיקר משם הכנוי (בענין שדך תב"י) אינו עולה יפה, וצ"ע לדינא, ובענין כזה המבדיל בין סגנון לשון"ק מאז ובין הסגנון הרגלי אצלנו בארגון דברי אחד הראשונים אשר בהשקפה ראשונה הם תמוהים ונפלאים מאוד, ועם ההנחה מהבדל הסגנונים יתבארו דבריו אל נכון, וזה ענינם.

בספר המדרכה (הנספח לספרי האלפסי) בפרק ראשון ממס' ע"י מובא מעשה בשטר כתובה אחת שטעה הסופר ובכתב את מספר שנות האלפים דלג המלה "ארבעה" (ארבעה אלפים, וזה ה"ל באלף הקודם באלף הרביעי) וכתב רק המלה "אלפים" ושאלו לרבי יצחק מווינא (מחבר ספר "אור דורע") והבשיר הכתובה, ופירש טעמו, משום דכל אפשרות החשש בזה הוא שמא במלת אלפים כיוון הסופר לשני אלפים (עפ"י הקריאה הפ' בפת"ח והיור"ד בדיק"ק), — אבל אין לחוש לזה, יען דאם כן ה"ל לו לכתוב אלפיים, בשני יורדי"ן עכ"ל.

והנה זה שלא שהרי בכל מקום במקרא שבה השם אלפים במובן שני אלפים כתיב ביריד אחד (ראה למשל בשופטים כ' מ"ה, בשמואל א' י"ג ב', במלכים א' ז' כ"ו, במלכים ב' י"ח כ"ג, ועוד הרבה).

ואמנם אפשר להסביר זה עפ"י מה שחקרו בגמרא חולין (ה' א') במובן הלשון במלכים א' (י"ז ר') והעורבים במיאים לו (לאלוהו) להם, וחקרו בגמרא מאי עורבים, אילימא על שם מקומם (שיש מקום בשם זה) אם כן ח"י לו להכתוב לקרותם ערביים, בשני יורדי"ן.

ועל זה נקשו בתוס', דהא מציינו שמות אמות ביריד אחד, כמו ערבים,



מצרים, כנענים ועוד. וחידושו דשם ליכא למטעי כמו כאן, כמבואר בגמרא (\*). ויוצא מדבריהם, דאפשר דמשפטי הלשון לכתוב ביד אחד, אך במקום שאפשר לטעות כותבים בשני יודין. ואחרי שהסופר כאן כתב אלפים ביד אחד, ולא חש שמא יטעו לחשוב שני אלפים, בוראי כיון לארבעה אלפים שבאלף זה נמצאים בשעת הכתיבה. ונכונים דברי רבי יצחק מווינא.

והנה גם ענין זה מורה כמה גדול ונכבד כח ההרגל עד שלפעמים הוא דוחה משפט הלשון הקבוע מאד ומעולם, וגם יקבעו הלכה על פיו, כמבואר. ואפשר לצרף לזה בקצת מובן מקביל לזה את לשון הירושלמי במס' בבא מציעא ריש פרק שביעי, "מנהג מבטל את ההלכה", וכן יתאמת זה עפ"י הלשון בגמרא (הבבליה), "לשון תורה לעצמה ולשון בני אדם לעצמה" (ע"ז נ"ח ב' וחולין קל"ז ב'). ואין להתאריך עוד.

וירדה ע"ד דין ("ד י"ד")

בתורה תמימה הערנו בזה, כי כפי שירוש בטרם יהושע ("ט מ"י) ובספר שופטים ("ה כ"ט) ה"י מקום זה נקרא מקדש, "לשם" או "ליש", ואחרי שכבשוהו להמקום בני דן בן יעקב שינו שמו לשם דן על שם אביהם. ולפי זה לפלא שזכר כאן הכתוב שם זה על זה המקום שעדיין לא נולדה אפילו סבתו, קודם לדת יעקב ובניו. ואפשרי דמצינו שקורא הכתוב שם מקום על שם העתיד (ע"ז כתובות י"ב), אך זהו רק במקום שלא ה"י לו בשעתו כל שם. ולכן קראוהו על שם העתיד, אבל כאן שה"י בשעתו להמקום שם מיוחד וקבוע, איך זה ימשכו שם ההנהגה על שם העתיד. (וע' בתלמוד סנהדרין שהוציאו קריאת שם זה כאן לדרשה אגדית, והובאה אצלנו בתרת"ם).

אבל יחד עם זה יתפרש הדבר גם על דרך הפשט, והוא עפ"י מה שדייקנו ובארנו מדרך הכתובים, כי כשמלה אחת חותמת באות ירועה, והמלה שאחריה מתחלת באותה האות, אז לפעמים נשמטה אותה האות אשר בתחלת המלה השני, וזו שבסוף המלה הראשונה נשמטה גם לתחלת המלה השני, ולפעמים — להיפך, כי האות שבתחלת המלה השני נשמטה גם לסוף המלה הראשונה. והמשלים רבים בזה, ובמק"א הארכנו בזה, וכאן נביא איזו מהם משני האופנים.

(\*) כי בגמרא כאן חקרו להכותב השט עורבים, כי אפשר שכותבו עורבים ממש. ועוד, טורפים, ואפשר שהם שמות אנשים, כמו בשותפים (ו' כ"ה) ויהרגו את עורב. וכן אפשר ששל שם מקומם שנמצא מקום כשם זה, ואני תמה, שלא חשבו גם מרוב סחורים, כמו ביהוקאל (כ"ו כ"י) עורבי מערב.

(א) להלן בפרשה וירא ("ט ל"ג) בלילה הוא — תחת ההוא, כי הה"א שבסוף המלה בלילה משמש גם לתחלת המלה, והוא, ויוצא ההוא. ושם הבאנו מתמונה כזו ממלים כאלה בעוד מקומות.

(ב) בפי וארא (ד' כ"ז) ואם מאן אתה לשלח, וטרוהו המפרשים במלת, "מאן" שנפ"י חקי הלשון צריך להיות, "מסאן", אבל האמת, כי המ"ם מן "ואם" משמש גם לתחלת המלה מאן, ויוצא — ממאן.

(ג) בפי בשלח (ט"ז ב') עזי וזמרת יה, וטרוהו המפרשים בבאור הלשון וזמרת, אבל האמת, כי הו"ד מן, "יה" משמש גם לסוף המלה, "וזמרת" ויוצא — וזמרת, ועיין רש"י.

(ד) בפי יתרו ("ט י"ב) השמרו לכם עלות בהר — תחת, "מעלות", כי המ"ם מן "לכם" משמש גם לתחלת המלה, עלות, ויוצא — מעלות. בפי תצא (כ"ב ו') לא תקח האם על הבנים — תחת מעל, כי המ"ם מן "האם" משמש גם לתחלת המלה, על, ויוצא — מעל.

(ו) שם (כ"ב ט') לא יוכל שלחה — תחת לשלחה, כי הלא"ד מן יוכל משמש גם לתחלת המלה שלחה (וכמו למעלה שם פסוק י"ט).

(ז) איוב (מ"ב ב') ידעתי כי כל תוכל — תחת כי יכל תוכל, כי הו"ד מן "כי" משמש גם לתחלת המלה כל, ויוצא — יכל.

(ח) מלאכי (ג' ט"ז) ויכתב ספר זכרון — תחת בספר, כי הו"ת מן ויכתב משמש גם לתחלת המלה ספר, ויוצא — בספר.

יש עוד הרבה כאלה, וגם אפשר לפרש עפ"י מנגון זה כמה פסוקים שהמפרשים עמלו בבאורם, ועפ"י כלל זה עולים נחלים, קלים ורצויים, ולדוגמא נביא איזה מהם.

(ט) בשמאל א' ("כ"ח ט') אשר הכרית את האובות ואת הידעוני מן הארץ. והנה בכל מקום כשנביא שמות אלה (אובות וידעונים), באים שניהם בלשון רבים, אך כאן בא "הידעוני" בלשון יחיד. אך הבאור הוא, כי המ"ם מן תחלת המלה הבאה, "מן" משמש גם לסוף המלה הידעוני, ויוצא — הידעונים.

(י) מיכה (ד' י"ד) את שופט ישראל, ותרגמו ית דיניי ישראל בלשון רבים, וכנראה דעתו, כי הו"ד מן ישראל משמש גם לסוף המלה שופט, ויוצא — שופטי, וכמו למעלה באות ג' בפסוק עזי וזמרת יה.

(יא) איוב (ל"ג י"ז) להסיר אדם מעשה, וכמה נדחקו המפרשים בבאור לשון זה. אך הבאור הוא, כי המ"ם מן "אדם" משמש גם לתחלת המלה מעשה, ויוצא — ממעשה, להסיר אדם ממעשה.

(יב) וכן אפשר לפרש עפ"י זה את הפסוק בפי יוצא (ל' י"ג) כי אשורני בנית, ותמחו המפרשים על המלה אשורני בעבר, והיא הלא כינות

לומר, כי יאשרה בנות, בעתיד, אך חירד מן "כי" משמש גם לתחלת המלה אשרוני, ויצא יאשרוני, כי יאשרוני.  
(ג) וגם אפשר לפרש עפי' זה את דרשת חז"ל בהוריות (ד' א') על המסוק דס' ויקרא (ד' יג) ונעלם דבר — מקצת דבר ולא כל דבר, ולא נתבאר איך דרשו המלה דבר כמו מדבר, אך מפני כי המ"ם מן ונעלם משמש גם לתחלת המלה דבר, ויצא — מדבר, ועיי' בגמרא מה שהכריחם לפרש כן, וע' בתר"ת שם.  
יש עוד הרבה דוגמאות לזה, וכאן די בזה. והנה אחרי כל אלה נקל לפרש כאן השלשון ויבא עד דן (והערבנו, כי המקום דן עדיין לא היה אז), ויתבאר, כי הדלית מן "עד" משמש גם לתחלת המלה "דן", ויצא — דדן, ויבא עד דדן, ומקום בשם זה היה בימי נח, כמבאר בפ' נח (ז' ז') ובני רעמא שבא דדן, והי' נקרא המקום על שמו, וכי היה מקום ידוע בשם "דדן", עידי הכתובים בירמיה (מ"ט ח') וישב דדן, וביחזקאל (כ"ז ט"ו) בני דדן.

וישכ... גם את הנשים ואת העם (י"ד ט"ז)

מדלא כלל גם הנשים בשם "העם" יש סמכים למה שאמרו בשבת (ס"ב א') דנשים עם בפני עצמן הן, ולכן הוציא אותן לבדן, וכן בירמיה (מ"ד כ"ד) ויאמר ירמיהו אל כל העם ואל כל הנשים.  
ומזה יש סמכים למה שדרשו ביבמות (ס"ג ב') את המסוק בפרשה תבא (כ"ח ל"ב) ובנותיה נתונים לעם אחר זו אשת האב (אם חורגת), ומפרש על דרך רמז וסמל לעם אחר — לעם בפני עצמו, שהן הנשים, ומדקבע זה בתוכחה דריש לאשה אחרת, זו אשת האב, ועיין פה שכתוב אי"ה שם במקומו.

ויצא מלך סדום לקראתו ומלכי צדק מלך שלם הוציא לחם ויין (י"ד, י"ז—י"ח)

ומפרש על דרך רמז וסמך לעם אחר — לעם בפני עצמו, שהן הנשים, קודם להפעל, ומלכי צדק מלך שלם הוציא לחם ויין, ויחכו, שבסדר זה הכתוב להודיע עוונות וגבולות של מלך סדום, שלא נהג כדרך המוכבדים ונקיי הדעת לצאת באות ממשי לאות כבוד וברכה, אך יצא בידי ריקניות, שזה יחשב לחלוף כבוד לזה שמקומין פניו, וכמו שכתוב בעונשם של עמון ומואב, על דבר אשר לא קדמו אתכם בלחם ובמים (פ' תצא, כ"ג ה'), ומוסיף המסוק כאן לספר, כי כנגד גבולותיו של מלך סדום נהג מלכי צדק מלך שלם בכבוד ודרך ארץ, שיצא בלחם ויין.

ויהי הוא' מן ומלכי צדק בהוראת, אבל, כלומר, ויצא מלך סדום לקראתו — בידי ריקניות, אבל מלכי צדק הוציא לחם ויין, והוראת הוא' פלשון "אבל" מצינו בפסוק כי כל אלהי העמים אלילים וה' שמים עשה (תהלים צ"ו ח') שבאורו, כי כל אלהי העמים אלילים, אבל ה' שמים עשה.

ויכנס וירדעם (י"ד ט"ז)

ראה לפנינו בפ' בשלח בפסוק וירם תולעים ויבאש (ט"ז כ') מה ששייך ללשון פסוק זה.

ויתן לו מעשר מכל (י"ד כ')

מירש'י, ויתן לו אברם מעשר מכל אשר לו, עכ"ל. ולא נתבאר מה כיוון לומר בתוספת מלים, מכל אשר לו, שאינם מוכרחים, אחרי דפסוק עצמו כתיב, "מכל", ועיקר חידושו כאן לפרש דהלשון ויתן לו מוסב על אברם ולא על מלכי צדק, כדעת איהו מפרשים (ראה מזה להלן).

ויתכן, כדנות רש"י בתוספת דברים אלה, "מכל אשר לו" לומר, שנתן לו מעשר מכל אשר לו, מרכוש שלו, ולא משלל מלחמה, יען כי אין לפרש משלל מלחמה, משום דזה היה מורה שלקח לעצמו השלל וממנו נתן מעשר, ובאמת הלא מפורש בפסוק בסמוך שנשבע שלא ליקח מאתו (משלל מלחמה) מחוט ועד שרוך נעל.

ומה שכתב רש"י ויתן לו אברם — קרוב לוודאי, שבא בזה להוציא מפורש איהו מפרשים, דמוסב על מלכי צדק, שהוא נתן מעשר לאברהם, ולא ניתא לרש"י לפרש כן, יען כי עיקר טעמם של מפרשים אלה משום דמתבאר בגמרא נדרים (ל"ב ב') שמתחילה היה מלכי צדק כהן, ורק באיזה עונש גיטלה כהונה ממנו וניתנה לאברהם, ועל כן מפרשים, דהוא נתן מעשר לאברהם, בתור כהן, אבל רש"י לשיטתו שם בנודדים, (כלומר, לשיטת מסקנת הגמרא שם) דקדק מורעו גיטלה ולא ממנו, וכפשוטו הכתוב כאן והוא (אז) כהן לאל עליון, אם כי יותר נוח לפרש שהלשון ויתן לו מעשר, מוסב מאברהם למלכי צדק, וזה כנות רש"י בתוספת לשון ויתן לו — אברם.

אם מחוט ועד שרוך נעל (י"ד כ')

בגמרא סוטה (י"א א') אמרו, בזכות שאמר אברהם אם מחוט ועד שרוך נעל זכו בניו לשתי מצות, לחוט של תכלת (ציצית) ולרצועת של תפילין (שניחם מתייחסים להשמות חוט ושרוך נעל), ועירש"י, שהזכות הוא שלא

רצה ליהנות מן הגזל, עכ"ל. אבל זה קשה. כי למנוע ליהנות מן הגזל אין לחשוב זכות ומעלה גם לכל אדם, ומכש"כ לאברהם.

ואולי ענין הזכות בזה, כי אעפ"י שדברים אלה, הוטו ושרוך נעל, הם דבר מוטע דלא קפדי ב"י אינשי, אעפ"י כן לא רצה ליהנות מהם. והראה לו הקב"ה, שכיון לדבר שאעפ"י כי כשהם לעצמם קלים ומצעירים הם, אבל יש להם זכות בעתיד, שיביאו לשתי מצות גדולות, ציצית ותפילין, כדמפרש. וזכות מצות תעשה להם ערך גדול ומכובד.

אם מחוט ועד שרוך נעל (י"ד כ"ג)

ראה מה שנכתוב א"ה בנוגע לשון זה להלן בפרשה נצבים (בתחלת הפרשה. כ"ט י) בפסוק מחוטב ציצית עד שואב מימך.

אם מחוט ועד שרוך נעל ואם אקח מכל אשר לך (י"ד כ"ג)

לכאורה הלשון ואם אקח מכל אשר לך מיותר. אחרי שאמר אם מחוט ועד שרוך נעל, הרי זה כמו שאמר לא אקח כלום, וענין ברש"י, וכפי הנראה עמד על דיוק זה.

ואפשר לומר עפ"י המבואר במס' סנהדרין (ע"ד ב'), דאפילו ערקתא דמסאני אסור לשנות, ופירש רשב"ם, שאם דרך הכותים לקשור (לציון לאומי) שרוך נעל אסור לקשור כן. והנה שאמר אברהם, אם מחוט ועד שרוך נעל אקח ממך, ולא תחשב, כי לא אקח רק את אלה מפני שמתיחסים לענין דתי, אבל דבר זולת זה אקח — אני אומר לך, שלא אקח גם מכל אשר לך. וערקתא דמסאני הוא שרוך נעל, כמבואר בתרגום אונקלוס כאן.

יזוצא אותה תהוצא (ט"ו ה')

על זה מביא רש"י אגדת חז"ל (והיא בסוף נ"ס שבת, קנ"ו א') שאמר אברהם לפני ה', ראייתי באצטגנינות שלי (במערכת הכוכבים הקובעים מול כל איש, ובלשון ארמית נקרא מול אסטגון) שאינו מוליד, ואמר לו הקב"ה, צא מאצטגנינות שלך, אברם אינו מוליד, אברהם מוליד, ואחרי שישתנה שמו לאברהם יבטל מראה האצטגנינות, ויליוו.

ולכאורה יפלא, כי הלא יד ה' לא תצטר לבטל המראה גם בלא שינוי השם, ולמה ה' דרש לה.

אך כבר כתבנו בתחלת פרשת בראשית, דבכלל כל מה שברא הקב"ה בעולם, אין ברצונו לשנות דרכי הבריאה שהטביע בעולם בשעת הבריאה, ואפילו בדברים ובזמן שהם נגד רצונו כביכול, וכמו שאמרנו במס' ע"ז (נ"ד ב') הרי שגול סאה חטים וזרעה בקרקע, דין ה' שלא תצמיח ולא תגדל, מפני שבאה בעצירה, בגזל, אלא עולם כמנהגו נוהג, ושוטים

שקלקלו עתידים ליתן את הדין, או הרי שבא אחד אל אשת חבירו, דין ה' שלא תתעבר ולא תוליד, אלא עולם כמנהגו נוהג, ושוטים שקלקלו עתידים ליתן את הדין.

וזנה גם מערכת הכוכבים ומוליהם (אצטגנינות) גם הם מברואי הבריאה ומחוקותיה הנצחיים, ואחרי שנבראו דרושים לשמור תפקידם, ולכן לא ה' ברצונו ה' לשנות ענינם, ורק מצא עצה לזה כאן בשינוי השם מאברם לאברהם, אשר לזה לא כיוונו האצטגנינות ואין ביטול בענינם. וזו היא כונת מאמרו, "אברם אינו מוליד, אברהם מוליד".

ועי' בתוס' גדה ט"ו ב' סוף ד"ה הכל שכתבו ממש כדברינו, "שאין הקב"ה רוצה לשנות הילוך המולות", עכ"ל.

במה אדע כי אירשנה (ט"ו ח')

יש להעיר, למה ביקש הוכחה על הבטחת ירושת הארץ ולא תאמין בה לתומכו כמו שהאמין על הבטחת זרע, כמבואר למעלה בהבטחה זו, ותאמין בה' (פסוק ו').

ואפשר לומר, משום דעם ברכת ההולדה לא יגרע דבר מאיש זולתו, ואין לאנשים בעולם להתעניין בזה, ולכן אין כל סבה צדדית שתבטל ההבטחה.

ולא כן בהנזלת ארץ, שדרוש מקדם להוציא ממנה את אלה המחויקים בה היום ויושבים בה, ואפשר שתכאנה כמה מניעות לקיום הבטחה זו, כי אפשר, שהאומה המחזקת בה היום ונדונה לעובה להארץ, אפשר שתסיב דרכה וישארו במקומם, וכמו שקרה בעיר גינזה בימי הנביא יונה ששבר מדרכם הרעה והזנוה להם, וגם אפשר עוד, כי הדורות הבאים לזכות בירושת הארץ יקלקלו דרכיהם ויאבדו זכותם לזה, כאשר קרה בגלות ישראל מארצם, ועוד איוז סיבות, ומפני זה דרוש לקיום הבטחתה זכות יתירה, ולכן ביקש הוכחה עלי' של תשתנה.

ותדרמנה נפלה על אכרם... וזנה אימה... נופלת עליו (ט"ו י"ב)

רש"י מפרש בטעם האימה החשכה, כי הראה לו ה' רמו לחשכת הגלות, אבל אין זה מבואר, שהרי עדיין לא הציץ לו מכל ענין הגלות בכלל, ומה שייד לתראות פרס אחד מענין כללי אשר כולו זר לו.

אבל אפשר לפרש הכוונה, כי ראה ה' שתרדמה נפלה עליו, ורצה שישמע אברהם את אשר יגיד לו בשום לב ברעיון נצוד וזן, ולא במצב תרדמה, או אים ולא אים, (פסחים ק"ב ב'), ומבואר בנמרא, כי אימה ופחד

וחי חייב במנותחיה ולא הרי יכול למוכרה. עכ"ל המדרש. והנה יתכן  
מכל הדברים לא נתבאר דברי רבי נחמיה שאמר, ומה תלמוד לומר לו  
לו ולה. הם מחוסרים כל באור. וגם מה שידך לכאן ענין נכסי מלוג.

ונראה לפרש בפשיטות, כי כפי שידוע, ענין נכסי מלוג הוא, כי למשל  
באופן כזה שהנכסיה לו שפחה מבית אבית, שייך מעשה ידיה להבעל  
וחקרן לעולם שלה (ועל כן נקראים נכסים כאלה בשם "מלוג", מלשון  
מליגה הראש של בחמה. שתולשין השער ומניחין הראש שלמה. וכן בזה.  
הבעל אוכל לעולם פירות מנכסים אלה, חקרון לעולם שלה ואינו יכול  
למוכרם).

דעת רבי נחמיה, להלשון "לר" (לא ילדה לו) באמת מיותר, יען כי  
גם לאחר לא היתה יולדת, אך המלה "לר" מתחברת עם המלה "ולה"  
שאחריה (ולה שפחה מצריה), ובא לרמז, כי "לו ולה שפחה מצריה".  
כלומר, קנין משותף להם בשפחה מצריה, ומסיף לפרש, איך יצויר בחיי  
איש ואשה קנין משותף, אחרי דקדקל "מה שקנתה אשה קנה בעלה" (גיטין  
ע"ז ב'). ואמר, כי יצויר זה בשפחה של נכסי מלוג שהנכסיה לו מאבית,  
דינם מעשה ידיה שלו וחקרון שלה, ומדקדק בדברי רבי נחמיה ומה  
תלמוד לומר לו — לו ולה שפחה מצריה, כלומר, סמיכות הלשונות לו ולה  
מורים על קנין משותף שלהם. שפחה נכסי מלוג, מבבואר.

ויבא אל הגר והתר (ט"ז ד')

ענין דש"י, ודאא לפנינו בטוף פרשה קרח בפסוק ולא תחללו ולא תמותה.  
מה ששייך ללשון זה עפ"י פירש"י.

קשי לה הטוב בעיניך (ט"ז ו')

מצינו בלשונות הפסוקים פעם בלשון "הטוב בעיניך", כמו כאן, ובשמואל  
ב (י י"ב) ח' הטוב בעיני יעשה, ופעם בלשון "כטוב", כמו באסתר  
ב (י"א) במאמר אחשוורש להמן "והעם לעשות בו כטוב בעיניך", ושם  
ח' בדבריו למרדכי ואסתר, כתבו על היהודים כטוב בעיניכם.

ונראה להבביל ההבביל בין "הטוב" ובין "כטוב", כי אם המעשה שרצוים  
לעשות טובב אל נקחת פעולה אחת ידועה ומחלטת, אומרים "הטוב  
בעיניך", כלומר, הטוב המחלט לעשות. אבל אם אפשר להוציא הפעולה  
באופנים שונים, אומרים "כטוב", כפי שתמצא לטוב. לברור הטוב בעיניך.

ולכן כאן ידע אברהם מגמת שרה ומשאת נפשה אך לאחת. לגרש  
את הגר, ואחרת לא חשבה, לכן אמר לה עשי הטוב חירודך לך בהחלטותך.

מצינים את השניה (ב"ב י א'), לכן הפיל עליו אימה כדי שישוג משנתו,  
ויזכין לבו למה שישמע.

ג' גר יהיה וזעך ועקביו ועני איתם ארבע מאות שנה (ט"ז י"ג)

דבר ידוע הוא כי ההודעה הזאת מוטבת על העבודה כשעבוד לפרעה  
במצרים, ואף כי לא נאמר כאן מפורש דמוטב על פרעה ועל מצרים. אך  
במקום אחר בתורה נרמז זה, והוא עפ"י מה שאמרנו במס' סוטה (מ"ו ב')  
על הפסוק דריש פרשה זו (י"ב כ') יצו עליו פרעה אנשים לשלחו (כלומר,  
ללות אותו) ומוטב על אברהם, ואמר, בשביל ארבע פסיעות שלוח פרעה  
את אברהם וזה להשתעבד בכניו ארבע מאות שנה, והנה בא המאמר ההוא  
וגילה על כונת פסוק זה שלפנינו, דהשעבוד מוטב על השעבוד לפרעה  
במצרים. וזה כמו שאמרנו בירושלמי דה"ש פ"ג ה"ה על הפסוק במשלי  
(ל"א י"ד) היתה כאניות סוחר ממרוקן תביא לחמה, דברי תורה עניים  
במקום זה ועשירים במקום אחר, כלומר, ענין אחד בבואו במקום לא  
נתבאר כולו, ובא באורו השלם במקום אחר. וכן כאן במקום עיקר ההודעה  
לא נתבאר איפה ולמי ישעעבוד, ועפ"י האגדה נדטסה תגילה זה.  
ומה שתפסה האגדה בחלית פרעה השיעור ארבע פסיעות, הוא משום  
דישעור לוייה, מבואר בגמרא שם הוא ארבע אמות, וישעור פסיעה (בינונית)  
הוא בשיעור אמה (שבת ק"ג ב', ברש"י).

ואחרי כן יצאו ברכוש גדול (ט"ז י"ג)

יש מפרשים שהעירו למה מנע ה' מהם את העשירות עולם במצרים, ואז  
לא הוכחד עליהם השעבוד, לפי מה דאיתא באגדות הדעשירים היחידים  
היו פורים עצמם משעבוד.

אך באמת היא הנחותה, כי יען שפ"י כסף היו יכולים לפרות עצמן לא  
חיו מרגישים בשעבוד וחיו נשקעים בטומאת מצרים, ולא היו תאבים  
כלל לצאת משם, וכמו שאמר משה בהגיונו על ישראל ממעשה העגל, אמר  
ליכותם, כסף וזהב שהרבחת להם בצאתם ממצרים גרם להם לעשות העגל  
(על דרך יושמן ישראל ויבעט אלוה עשה, פ' האזינו, ל"ב ט"ו, וציון ברסות  
ל"ב א'). ואילו היו עמוסים בשירות במצרים היו משתחיתם לגלל זהוב שם.

ושרי אשת אברהם לא ילדה לו ולה שפחה מצריה (ט"ז א')

במדרש רבה אמרו על זה, רבי יהודה ורבי נחמיה (מפרשים פסוק זה),  
רבי יהודה אומר, מאי לא ילדה לו — לו (לאברהם) לא ילדה, הא אם  
נשאת לאחר ילדה, ורבי נחמיה אומר, לא לו ולא לאחר לא ילדה, ומת  
תלמוד לומר לו — לו ולה, ושוב אמרו, ולה שפחה מצריה, שפחה מלוג חזיתת.

כלומר, גרשה. וכן בפעולת ה', אצלו בודאי פעולתו מוחלטת באין נדנוד מחשבת ספק לעשות כה או כה, כתיב גם כן ה' הטוב — והמחלע בעיניו יעשה.

ולא כן באסתר שם. מקודם בעת שנתן המלך את הברירה להמן ואח"כ למרדכי ואסתר, שיעשו כפי שיחקרו וימצאו לטוב לפניהם לעשות כה או כה, כתיב, "כטוב" כפי שתמצאו לטוב לפניכם באופנים שונים.

**ויאמר הגר שפחת שרי (ט"ז ח')**

לא מצינו, אשר בעת שקוראים לאיש יקראו אותו לבד בשמו העצמי עוד ביחס עבודתו ושירותו (לבד באנשי מעלה שדים ורוחני ארץ שמתארים אותם בתוארי כבוד נמוסים שרכשו להם). ולמה קראה אותה כאן בתוספת שם, "שפחת שרי", ולא הסתפק בקריאת עצם שמה לבד.

יתכן לומר, כי יען דכתיב למעלה ותרא כי הרתה ותקל גבירתה בעיניה — הוכיז לה מצבה ושירותה, כי עליה לדעת כי שפחה היא. ולא תווח דעתה עליה. והיא הבינה לרמיותה, ובתשובתה אליה כי בורחת היא מפני שרה, קראה אותה, "גבירתי", מפני שרי גבירתי אנכי בורחת.

**מפני שרי גבירתי אנכי בורחת (ט"ז ח')**

הוא. המלאך, שאל אותה שתי שאלות. אי מזה באת ומה תלכי והיא השיבה רק על אחת. על הראשונה, אי מזה באת. ולא גם על השנייה ואנה תלכי.

הטעם בזה אפשר לומר בפשיטות משום דכשדאם בורח מן איזה מקום, או כל מחשבתו אך לברוח מן המקום ההוא, אבל לא יחשוב לאן הוא הולך, כי גם הוא לא ידע להגביל מקום, כי אין דעתו לזה עתה בשעת הבריחה. ולכן בהשיבה מפני שרי גבירתי אנכי בורחת, שוב לא היה לה מה לענות על השאלה השנייה — לאן את הולכת, כי להיותה טרודה עם הבריחה לא תדע בעצמה לאן תלך.

**זהוה יחיה פרא אדם (ט"ז י"ב)**

אם הכונה שיהי פרוע ושובב, הרי צריך לומר שיהי אדם פרא, כמו השלשונות אדם בליעל (משלי י' י"ב) אדם פרום (שם, י"ב כ"ג), אדם רשע (איוב כ' כ"ט), אדם חנף (שם, ל"ד ל'), אדם בער, איש חכם, ובתלמוד — אדם חשוב. אך הכונה כאן, כי נמצאה חיה הנקראת פרא, מן המור, כמו בירמיה (נ' כ"ד) פרא למוד מדבר, ובאיוב (ל"ט ח') מי שלח פרא חפשי, וכאן רצה לומר שיהי פרא בדמות אדם, והוא קצור לשון.

**ותקרא שם ה' הדובר אליה אתה אל ראי (טז י"ג)**

כפי המתבאר בפרשה כאן נקראה בזה הענין שלש פעמים. ורש"י מביא ממדרש, אשר על כל קריאת ה' מלאך מיוחד, ולפי זה צריך להבין למה נתפעלה דק מדברי המלאך השלישי עד שקראה אותו אתה אל ראי, ולא תגידה מעין זה לדברי שני המלאכים הקודמים. וכן צריך באור הלשון ותקרא שם ה' הדובר אליה.

ובארנו בחתי"ת עפ"י מה שאמרנו במס' מגילה (ג' א') על הפסוק ביהושע ה' י"ג וישא יהושע עיניו וירא והנה איש עומד לנגדו וישתחו לאפיו. כי חשכ אותו למלאך ה'.

ועל זה פריך בגמרא, היכי עביד הכי (שנסתחזה לו) ודילמא שד הוא, שמתראים ברמקא מלאכים, ומשני, דכיון שאמר מלאך ה' אני, וגמירי (מקובל אצלנו) דלא מסקי (השדים) שם שמם (יראים הם להוכיח שם ה'), ולכן ה' יהושע בטוח שהוא מלאך.

ולפי זה נראה כאן, דשני המלאכים הקדמים לא הוכירו בכל דבריהם אליה את שם ה', ואם כן לא היתה בטוחה כאמתת מראיהם אם אנכם מלאכי ה' הם. אבל השלישי, מכיון שזכר את שם ה', שאמר, כי שמע ה' אל ענייך, היתה בטוחה שמלאך הוא, ולכן קראה בהתפעלות נפשה אתה — רק אתה אל ראי. ומדוע גם הלשון ותקרא שם ה' הדובר אליה, כלומר, שעפ"י הוכרתו שם ה' קראתו אתה אל ראי.

ודע דעפ"י כל המבואר בזה יתבאר במס' ברכות (ג' א'), תניא, אמר רבי יוסי, פעם אחת הייתי מהלך בדרך ונכנסתי לחורבת אתה מחורבות ירושלים לתתפלל, ובא אליהו זכור לטוב ושמר (והמתין) לי על הפתח עד שסיימתי, אמר לי, שלום עליך רבי ואמרת לי, שלום עליך רבי ומורי, ע"כ. ויש לרח למה רבי קמו רבי יוסי בשלום תתלה, אחרי שחשב שהוא אליהו.

אך מהתלה ה' ירא ודילמא שד תוא בתמונת אליהו, כמו שחשב יהושע הגור, אך לאחר שהקדים לו הוא, אליהו, שלום, שאמר לו שלום עליך רבי, ומבואר בחז"ל (שבת י' ב') דשלום שמו של הקב"ה וכמש"כ בשו"ס (ו' כ"ד) ויקרא לו ה' שלום, וגמירי דלא מסקי שם שמם לבטלה, והי' בטוח כי איננו שד, והוא אמנם אליהו, כי ה' מכיר אותו, כמבואר בסוף מס' סנהדרין ק"ג ב', ואז התוידר לו שלום.

**ויפל אברהם על פניו (י"ז ג')**

פירש"י, שנפל ממורא השכינה, וצריך באור, שהרי גם עד כה דבר עמו ה'

במה פעמים ולא מצינו שנפל על פניו, ועיין בשפתי חכמים שכתב בזה דברים דתקנים מאד.

אבל אפשר לפרש עפ"י המבואר ביבמות (ע"א א') דאעפ"י דצ"ל אסור בתרומה, אבל קטן בתוך שמונה ימים ללידתו טרם שנמול מותר לטכור בשמן של תרומה. וטעם הדבר, דכיון שעדיין לא הגיעה זמן מילה אין ערלתו מעכבת<sup>1</sup> ולפי זה כאן, עד כה, עד דבור זה לא חלה עליו מצות מילה ולא עכבתו מצוה זו, לכן לא חש עצמו חוטא ולא נפל, אבל כאן, כיון שנצטווה על המילה, דווקא הוכנה בלשון ואחנה בריית<sup>2</sup> חש עצמו חוטא שעדיין לא קיים התמצו, ולכן מיראה נפל על פניו.

ולא יקרא עוד שמך אברהם והיה שמך אברהם (י"ז ה')

ובשנוי השם של יעקב כתיב (פ' וישלח, ל"ה י') לא יקרא שמך עוד יעקב כי אם ישראל יהיה שמך, ולא כתיב לא יקרא עוד את שמך יעקב, כמו כאן ולא יקרא עוד את שמך אברהם.

וקרוב לומר בטעם הדבר עפ"י הידוע בתלמוד, דהלשון "את" מורה על הטפל להעיקר, כמו בברכות (ל"ז ב') על הפסוק דפרשת קדושים וערלתם ערלתו את סרי, אמרו, את — לרבות הטפל לסרי, ומאי ניהו, שומר לפני (העלים והסרחים והקליפות), ובעירובין (ד' ב') על הפסוק ורחץ במים את כשרו את הטפל לבשרו, ומאי ניהו — שצרי, ובב"ק (מ"א ב') על הפסוק דפרשה משפטים סקל יסקל השור ולא יאכל את בשרו, אמרו, את בשרו, לרבות הטפל לבשרו, ומאי ניהו צורו (שאסור בהנאה), ועוד בהרבה מקומות וכן, "את" נטפל.

והנה כאן באברהם, שהשם "אברהם" נעקר כולו, אפילו רק כטפל לעת מצוא, כתיב ולא יקרא עוד את שמך אברהם, אפילו לא כטפל, אבל ביעקב לא נעקר שם יעקב כולו, אך שם ישראל עיקר ושם יעקב טפל לו.

לא כתיב לא יקרא את שמך עוד יעקב, יען כי כטפל נשאר עוד. וטעם הדבר שבאברהם נעקר השם אברהם גם כטפל, ולא כן ביעקב, אפשר לומר, משום דבשם אברהם נשאר רישומו גם של השם אברהם, דקיים וזכרנו, ולא כן ביעקב, כי בשנוי השם לישראל אין כל רישום וזכר לשם יעקב, ואם לא יזכרוהו לפעמים, ישכה כולו ויאבד זכרו, ואין זה לרצון שישחק כולו שם הלידה, לכן נשאר כטפל, כדי שצ"ש ישאר לזכרון, ועפ"י מה שכתבנו בתוספת הלשון "את" דכתיב באברהם, משום דמורה על עקירת השם אברהם אפילו כטפל, עפ"י זה יתבאר מה שבשנוי השם של שרה כתיב גם כן (פסוק ט"ו) לא תקרא את שמה שרי, יען כי שם זה נעקר אפילו כטפל.

וכן יתבאר עפ"י מש"כ דעל כן אין קפידא בעקירת שם אברהם כולו אפילו כטפל, משני שבשם אברהם נשאר רישומו גם של השם אברהם — ומטעם זה אין חשש שנעקר שם שרי כולו אפילו כטפל, יען כי בשם שרה נשאר רישומו וזכרו של השם הקדום "שרי", ולא נשתקע.

לא תקרא את שמה שרי כי שרה שמה (י"ז ט')

ראה מה שכתבנו במאמר הקודם לענין שנוי שם זה, וכאן נעיר על כלל שנוי הלשון אשר בשנוי השמות של אברהם ויעקב דכתיב בהם מפורש בסגנון צוי שיקראו כן וכך, באברהם כתיב והיה שמך אברהם (פסוק ה') וביעקב כתיב כי אם ישראל יהיה שמך (פ' וישלח, ל"ה י'), וכאן בשרה כתיב הלשון כמו "ממילא" — כי שרה שמה, ולא מפורש בלשון צוי — תקרא את שמה שרה, או והיה שמה שרה.

ואפשר לומר בטעם הדבר, משום דבנוהג שבעולם, תואר שם האשה מתחיתם אחר שם בעלה, בסופן נקבה, כמו מלך — מלכה, שר — שרה, גביר — גבירה וכדומה, וכאן מכיון שנתעלה אברהם בשררות, בתואר, אב המון גוים" (פסוק ד'), שענינו "שר" ממילא נקראת היא "שרה", ורש"י סוף פרשה נח (י"א כ"ט) כותב, כי השם שרה בעיקרו הוא "שרה", אך מפני תכיתם שני רישיון נפל אחד, והוא באור הלשון "כי שרה שמה", כי אמנם תואר שמה זה בא לה ממילא, עפ"י ריחוה לתואר שלך.

ועפ"י באור זה אפשר להבין מה שיש להעיר בענין זה, מניין לנו בכלל צוי לבל העולם לקרוא לה שרה ולא שרי, כי הן צוי זה, כפי שחשות לשוננו, בא רק לאברהם לבדו, כמו שאמר, לא תקרא את שמה שרי, והמובן הוא רק שאתה לא תקרא, ולא בא הלשון בצוי כללי, כמו באברהם וביעקב, ולא יקרא עוד את שמך אברהם, לא יקרא שמך עוד יעקב, והוא צוי לכל העולם.

אך לפי שבארנו דאחרי שנוי השם של אברהם נעשה שמה ממילא שרה (שרה), ואנן קי"ל בענין כבוד הנשים, עולה עמו ואינה יורדת עמו, ואפילו לאחר מיתת<sup>3</sup> (כתובות מ"ח א'), כלומר, שהיא מצטרפת לגדולתו ולא לידידתו, ואם כן אם נקראת "שרי" הרי אנו פוגעים בכבוד עלייתה, וממילא מבואר, דזה צוי כללי ולדורות.

המל ימל (י"ז י"ג)

בשבת (קל"ה א') וביבמות (ע"א א') מחלוקת חכמים בגדול מהל אם צריך להטיף ממנו דם בריית או לא, ובירושלמי שבת פ"ק י"ט הלכה ב' מסמך זה דטבירא לא צריך להטיף על לשון פסוק זה, המל ימל, כלומר, אעפ"י

שחוא מהול, בכל זאת ימול גם כן, ואחרי שאי אפשר עוד למול לכן אך יסיף ממנו דם ברית, וזה דסביא ל" דאין צריך להסיף דם ברית, דעתו דכפילת הלשון המל ימל בא לרבות ענין אחר, שתי מילות, מילה ופריעה, ובתוס' שבת פסלו הרבה בענין זה להלכה.

ואפשר לתבא סמך ראי' לחיוב הספת דם ברית ממה שאמרו בגמרא מנחות (מ"ג ב'), דבעת שהי' דוד המלך בבית המרחץ וראה עצמו ערום דאג על שהוא ערום מן המצות, וכיון שזכר במילה שמה על קיומו מצוה זו, והנה בסוטה (י' ב') מבואר, שדוד המלך גולד מהול, וסמכו על זה על פסוק מה זה שמה, והלא לא קיים כלל מצוה זו, כי גם הרבה אנשים מאומות העולם גולדים מהולים, ובכל זאת נקראו ערלים, וכמו שאמרו ביבמות שם, ערבי מהול, גבעוני מהול, ויותר מזה כתב הר"ן במשנה נדרים (ל"א ב') שדוד עצמו קרא לערלים הגולדים מהולים בשם „ערלים“, עיי"ש, אלא דאי דגולד מהול צריך להסיף ממנו דם ברית, ובוה נתקיימה אצלו מצות מילה.

#### ויסל אברהם על פניו ויצחק (י"ז יז)

ולהלן בפרשת וירא (י"ח י"ב) כתיב ותצחק שרה, ושם הקפיד הקב"ה על אשר צחק, כמו שאמר שם, למה זה צחקת שרה (פסוק י"ג), וצריך באור, למה הקפיד שם על שרה ולא כאן על אברהם שצחק.

ואפשר לומר עפ"י מה שאמרו בב"ב (ע"ט ב') מפני מה החמירה תורה בגנב יותר מבגולן, שהגנב משלם כפל ולא הגולן, משום שהגנב השוה כבוד עבד לכבוד קונו, והגולן לא השוה כבוד עבד לכבוד קונו, כביכול עשה עין של מטה (לשון נקיה נקט, תחת עין של מעלה) כאלו אינה רואה, ואזוין של מטה (כנ"ל) כאלו אינה שומעת, כלומר, שהגנב מסתתר עצמו רק מאנשים וזה נראה כמו שחשש, כי מן ה' אין צריך להסתתר, מפני שאינו רואה, והגולן אינו מסתתר גם מאנשים, שעושה מעשיו בפרהסיא, ולכן פונשו של גנב חמור מעושו של גולן, שמשלם כפל.

וחמה כאן צחק אברהם בפרהסיא ולא הסתתר מה, ויכול להיות, כי לא מחסרון אמונה צחק, כי אם מטוב לב וקורת רוח על הרבטחה מלידת בן, אבל שרה צחקה בקרבה, כמו שכתוב שם ותצחק שרה בקרבה, במסתרים, ועשתה כמו שלא יתודע ה' מזה, ולכן הקפיד.

#### ויאמר בלבו הלכן מאה שנה ויהי (י"ז י"ז)

במ"ד אסתר (פרשה ו') אמרו, כי אצל רשעים כתיב ויאמר בלבו, כמו

בעשו, ויאמר עשו בלבו (ס"פ תולדות, כ"ז מ"א), ובאסתר (ו' ו') ויאמר הכן בלבו, ובתהלים (י"ד א') אמר נבל בלבו, אבל בצדיקים כתיב אל לבו, והנה היא מדברת על לבה (שמו"א א' י"ג), ויאמר דוד אל לבו (שם כ"ז) וההבדל בין אלה הלשונות, כי „בלב" מורה, שהלב מושל על האדם, וידוע, כי הלב הוא סרסור לעבירה וכל מה שהלב חושב, מוציאים הדינים אל הפועל, אבל „אל" או „על" לבו מורה, שהוא מצוה ומפקד על הלב, מפני שהוא ארון עליו ושולט בו, וכמו שהוא מסרור בידו להתגבר עליו, היא מדת צדיקים.

ומאוד מאד יסלא, שלא העיר המדרש מלשון פסוק זה, ויאמר אברהם בלבו, וזה סותר לכל כלל זה.

ואפשר לומר, דבלשון זה בא כאן הכתוב לרמז, שבפעם הזאת אמנם לא נהג אברהם במדת אמונתו השלמה בהבטחת ח', כדרכו תמיד.

דע, כי עפ"י מה שנאמר בהבדל לשון „בלב" „ואל לב" עפ"י זה יתבאר היטב לשון הכתוב באיכה (ג' מ"א) נשא לבבנו אל כפים, והכוונה, שהלב ישלוט על הידים, ולא להיפך, כמבואר, וקורב לדאי, כי אל זה כינוי בגמרא תענית (ח' א'), אין תפלתו של אדם נשמעת אלא אם משים גפשו בכפו שנאמר נשא לבבנו אל כפים, כלומר, לשלוט בלב על הידים, כמבואר.

#### ולישמעאל שמעתיך (י"ז כ')

הלשון ולישמעאל יתבאר כמו ועל ישמעאל (ועל אדום, או ועל דבר ישמעאל), וזה הוא, מפני כי סדרד העיני' להשטט לפעמים מפני קלות הברתו, (ראה לפנינו בפרשה תצא, בפסוק לא יבא ממזר בקהל ה', כ"ג ג'), וכה מצינו את הלמד"ה היחסי בא במקום „על" כמו כאן „ולישמעאל" תחת ועל ישמעאל, כמבואר, וכן להלן בפרשה וירא (כ' י"ג) אמרי לי אחי זוא, שהכוונה אמרי עלי, ובריש פרשה בשלח (י"ד ג') ואמר פרעה לבני ישראל וכו' הם — תחת ואמר על בני ישראל על אדות ישראל, ובפרשה פנחס (כ"ז ס"ה) כי אמר ה' להם מות ימותו במדבר — תחת כי אמר ה' עליהם, כלומר, שגור עליהם, ובספר שופטים (ס' נ"ד) פן יאמרו לי אשה דרגתה — תחת פן יאמרו עלי.

#### ואת בריתי אקים את יצחק (י"ז כ"א)

בנוסח ברכת המילה אומרים אשר קידש ידיד מבטן, ורש"י ותוס' בשבת (קל"ז ב') קהרו, על מי מסב זה הלשון, על אברהם או על יצחק, ולאמר כי אין וזכרעה מנחת לפתרון הקירה זו אפשר לתת סימן להרעה דמסב

קצתית), ומשגי, שאני חלל משום דוריון מקדימין, הרי מפורש דהדיוך (דברוב עם) נדחה מפני ודיווח.

וצריך לומר, דבאמת ודיווח קודמת, וגם הסברא נותנת כך, כי מי יודע מה שאפשר לבא בעתיד, אולי יסדר מלעשות המצוה כולה, אך מאברהם שהמתין עד תצות היום אין רא' לדעלמא, דאצלו נחשבת מצוה זו מעין קדוש השם נגד כל באי עולם, וכמבואר במדרש שהיו בני דורו אומרים, שלא יניחו אותו למול, ואם הי' מל עצמו בהשכמת הבקר היו אומרים, כי אמנם ה' ירא מהם ועל כן מל בשעה שהכל ישינים, ולכן מל בעצם היום בעת שכל האנשים נעורים, להראות כי הוא בוטח בה' ואינו ירא מהם, וכמבואר במס' סוטה (י' ב') מדרבו ומנצלו לפרסם שם ה' ויהודו בעולם, וכמבואר בפסוק (פרשה וירא כיא ל"ג) ויקרא שם בשם ה' אל עולם.

ומד נגנעו בענין מדה יפה לתוצאת מצות מילה בפרסום, נעיר על מה שכתב בירד' הלכות מילה סימן רס"ה סעיף ר'. דהיינו דאפשר עבדינן למילה בעשרה, ולא נתבאר המקור, וקדוה לומר, דזה נסמך על הלשון בפסוק זה בעצם היום הזה נמול אברהם, ובארנו דזה הוא, משום דעצם איום הוא זמן פרסום, כמש"כ, וכן בקיבוץ עשרה פרסום, כמבואר בסנהדרין (ע"ד ב'), וכמה פרהסיא — עשרה, וכן בכתובות (ו' ב') שאמר שמואל לאחד החכמים שיבנים אליו עשרה אנשים ויפרסם לפניהם הלכה אחת, וכן במנחות מ' ב', בלשון הגמרא, ולידנו בי עשרה ולפרסמי למילתא, ואמנם מצינו, דגם בשלשה הוי פרסום, כמו בגיטין (מ"ה ב') כל נדר שידעו בו רבים לא יחזור, ופרשו בגמרא שם וכמה רבים שלשה, וכתב הרמב"ם בפיה"מ דהשעם הוא משום פרסום (ואמנם מש"כ שם, ודין שנתפרסם בפני עשרה זה צ"ע, דהא קי"ל שם כרב נחמן דאמר, וכמה רבים שלשה), וכן בבב"ב (ל"ט ב') לענין מחאה (על אחד שהחזיק בנכסי חבריו שלא כדון) אמרו רבי שימחה בפני שלשה, ועל ידיהם יתפרסם הדבר, וכן בשבועות (כ"ה ב') והוא ידעו בו שלשה אנשים, ופירש"י, דצ"י שלשה אנשים נעשה הדבר מפורסם, וכן בערכין (ס"ו א') כל מילתא דמתאמרי באפי ליתא ליה בה משום לישנא בישא, משום דעבידי לגלויי, ומכל זה צריך להגביל, מתי צריך לתכלית פרסום דוקא עשרה ומתי סגי בשלשה.

ונראה לחלק, דהיינו דהפרסום נוגע לענין כללי ולאומי, הנוגע לכל ישראל לדעת, כמו בכתובות ובמנחות שם, שה' דרוש לפרסם הלכה אחת, אז צריך להיות הפרסום בעשרה דוקא, והסברה בזה, כי אף אם כי גם בשלשה אפשר שיתפרסם, אך רק אפשר, אבל לא בהכרח שבדאי יתפרסם.

על יצחק, כי מראשי אותיות של המלה אקים (ואת בריתי אקים את יצחק) יוצאים ישר המלים 'אשר קידש יידי' מבטן, וענין נוטריקון בתמונה כזו הובא בתלמוד שבת (ק"ה א') במכירות לכמה מלים, ואמרו בתקום דבר זה, מינין לנוטריקון קן התורה, והביאו כמה משלים.

ואמנם עפ"י הלשון שבנוסה הברכה, וחזק בשארו שם" יש פנים לומר דהלשון הקודם למאמר זה ונסמך אליו, אשר קידש יידי מבטן" מוסב על אברהם, והוא עפ"י מה שראיתי מובא בשם הראב"ע (ואנכי לא מצאתי זה כעת) שעפ"י השכל אין ענין מילה מסכים לחבל את הגוף, אך על זה נאמר, התהליך לפני והיה תמים, שתאמרו לקדש שמו מבלי חקור דבר, ועפ"י זה אפשר לכונן הלשון חזק בשארו (בבשרו) שם, עפ"י מה שכתב רש"י ביומא (ס"ו ב') דהלשון, "חזק" משמע שאינה אלא גזירת מלך ואין להרהר אחריה.

ומכיון דהלשון חזק בשארו שם מוסב על אברהם שצוהו לשים מצוה חזקת בבשרו, אם כן גם הלשון הקודם הנמשך ללשון זה, אשר קידש יידי מבטן, מוסב ג"כ על אברהם, וצ"ע.

### בעצם היום הזה נמול אברהם (י"ז כ"ו)

במדרש פירשו הלשון בעצם היום כמו בעצמו של יום, בעת שהחמה זורחת בכל תקפה, והוא בחצות יום, ואז זמן פירסום ביותר, מפני שכל האנשים נעורים אז, ורצה אברהם למול עצמו בפרסום, לקדש ה'. והנה אצ"י שמאברהם אנו למדין שוריינן מקדימין למצוה, דכתיב גבי בענין הקדשה וישכם אברהם בבקר (פ' וירא, כ"ב ג' וע' מס' פסחים ד' א'), ואם כן הי' הראוי שאך האיר יום השמיני ימלא מצותה, אך צ"ל דפרסומא מילתא גדולה ממעלת תוריות, וזה מעין הידור מצוה, ולכן חזק אברהם על עצם היום, שאז זמן תיורת מוכשר לפרסם דבר, כפי שנתבאר. והנה לכאורה אנו יכולין ללמוד מזה, דהיינו דאפשר לעשות המצוה בוריות בלי הידור, ובאיחור — בהידור, דוחה ההידור את מדת התורות. אך זה קשה, כי ענין התורות אפשר לקרוא לא רק בשם "מדה" כי אם גם מצוה, כמבואר במכילתא פ' בא על הפסוק ושמרתם את המצוה, קרי המצוה, מצוה הבאה לידי אל תחמיצנה אלא עשה אותה מיד כשבאה לידי, ואחר כל אלה, נראה מאברהם שביכר ענין הידור על ענין ודיווח, שהיה המתיין במצות מילה עד תצות היום, זמן פרסום, שהוא הידור מצוה, וכן מצינו מפורש בחז"ל שהלשון חזקה לדינא, כי ודיווח דוחה הידור, והוא במס' רה"ש (ל"ב ב'), מאי שנא בתקיעות משום דברוב עם הדת מלך, אי הכי חלל נמי (מוסב על איהו ענין שם שאינו שייך לכאן, ולכן



ולכן צריך עשרה, שעל מיהם בודאי יתפרסם, אבל בדבר הנוגע ליחיד, כמו העניינים בגיטין ובבב"ב ובשבועות שהבאנו, די בפרטום ע"י שלשה, ואין אנו אחראין לפרטום החלטי וכללי.

וראוי לזה שיש הבדל בין תכנות הפרטום מדבר כללי לדבר פרטי, שכן בדבר כללי תפסו חז"ל כל האמצעים המועילים לפרטום, שכן אמרו במנחות שם, שאלה העשרה המפרסמים יצאו לשוק לפרסם, מפני שהוא מקום יותר מוכשר לפרטום מפני שרבים מצוים שם.

ומה שאמרו בסנהדרין שם, ולקדוש השם (כלומר, לחילול השם, שלא לחלל השם, ונקט בדרך כבוד, קידוש במקום חילול) צריך דוקא עשרה, אעפ"י דאירו שם ביחיד, י"ל כי לפי המתבאר בגמרא שם דהוא מטעם גיורת הכתוב, ונקדשתי בתוך בני ישראל וקיבוץ נקרא לא סחית מעשרה, וגם אפשר לומר על זה טעם בסברה, דכיון דעל חלול השם בפרהסיא מחויב ליהרג ולא לעבור, ולכן לפי חומר העונש דרוש לצמצם התנאי שיה"י דוקא בעשרה, כדי להציל נפש מישראל אם זה יקרה בסחות מעשרה, וכמו דקיי"ל בזה תנאי מיוחד שאלה העשרה יהיו דוקא ישראלים.

ותתיישב עפ"י זה קרשתי תוס' בפסחים (נ"ג ב'), במה שאמרו שם בגמרא, מה דאז חנניה מישאל ועזריה שמסרו נפשם על קידוש השם, ופירש"י, ולמה לא דרשו ושמרתם את חקותי וחי בהם — וחי בהם ולא שימות בהם (כמו ביומא פ"ה ב'), ועל זה הקשו בתוס' דהא התם פרהסיא חואי, וקיי"ל דבפרהסיא יהרג ואל יעבור.

אבל לפי המבואר בסנהדרין שם דבקידוש השם צריך עשרה דוקא, ועוד כולם ישראלים, נוחא קושיתם, יען כי כפי המבואר במדרש שח"ש (ז' ח') לא היו באותו מעמד של חנניה מישאל ועזריה ישראלים אלא הם, ואם כן מדינא לא היו צריכים למסור נפשם, ושפיר פריך הגמרא, מה דאז שמסרו נפשם, וכפירש"י.

ומכל זה מבואר, דכיון דבמצות מילה יש קדוש השם, מפני שהיא חקה וגיורה בלא הרהור אחריה, וכמו שכתבנו למעלה בשם הראב"ע שפ"י שכל אדם אין מצות מילה מסכים לחבל אה <sup>הגוף</sup> — לכן מהראוי להשתדל להתאיר מצוה זו בפרהסיא מעשרה אנשים.

ועוד דבר בענין זה אשר יש לו יחס למת שמדובר בזה בענין מצות מילה, וראוי לעמוד עליו, מפני שהוא ממצות יום יום.

במס' שבת (קל"ז ב'), ת"ר, המל (המהל) אומד (מברך) אשר קדשנו במצותיו וצונו על המילה, אבי הכן מברך אשר קדשנו במצותיו וצונו

להכניסו בבריתו של אברהם אבינו, והעומדים שם אומרים, כשם שנכנס לברית כך יכנס לתורה ולחופה ולמעשים טובים, וכ"ה ברי"ף.

אבל ברמב"ם פרק ג' הלכה א' מהלכות מילה ובטור ושר"ע יו"ד סימן דס"ה סעיף א' העתיקו לשון הגמרא והרי"ף תחת הלשון „והעומדים שם“ העתיקו הם „ואם אחרים עומדים שם“. והנה ההבדל שבין הלשונות נראה וניכר היטב וברור, כי לפי הגירסא בגמרא ורי"ף, „והעומדים שם“ מתבאר מפורש שצריכים להיות שם אנשים מומנים, ועליהם מוטב הלשון והעומדים שם, אבל הלשון „אם אחרים עומדים שם“ מורה פשוט, שאין הכרח שיהיו אנשים בשעת המילה, ורק אם יש — יש.

ואני תמה מאוד, מה דחקם לרמב"ם ולטור ושר"ע לשנות נוסח הגמרא והרי"ף ללשון שנשתנה הענין וסדר תוצאת המצוה, וביחוד, לפי מה שבארנו למעלה, דדבר הפרטום במילה יש לו מקור נאמן בתורה, ונוסח הגמרא והרי"ף מכוח מאוד לענין, ומסתבר מאוד, ולכן קשה עלי מאוד לכיין דעתם בזה, וביחוד על הרמב"ם אשר כידוע נגדר אחר הרי"ף, רבו דרבו, בכל ענייניו.

ועוד יותר מזה תמוה, כי כבי"י לטור שם העתיק דברי הגמרא והעומדים שם, ובשר"ע קבע הלשון אם יש עומדים שם, והן מחבר הב"י והשר"ע אחד הוא, והשר"ע הוא רק קיצור מב"י, ואיך שינה לשונו מב"י לשר"ע, וצ"ע.

אל נא תעבור מעל עבדך (יח ג')

בתלמוד (שבת קכ"ז א') למד מאן שגדולה מצות הכנסת אורחים יותר מקבלת פני השכינה, ושירש"י, שהניח אברהם להקבי"ה שבא לבקרו וחלך להתעסק בקבלת אורחים, וביקש מה' שימתין עד שיגמור ענינו, ורחמי הכונה מן אל נא תעבור מעל עבדך.

והנה אעפ"י שהיא ראי' נאמנה, בכל זאת צריך טעם והסבר לזה, יצן מי עפ"י הסברה החיצונית קשה להבין איך זה תדחה קבלת פני השכינה מפני קבלת אנשים, אף כי אורחים.

ואפשר לומר עפ"י הירושלמי ברכות פרק ח' הלכה א', שהעוסק בצדקי צבור פסור מק"ש ותפלה עד שיגמור ענינו, והסברה בזה, משום שאם יתעסק בק"ש ותפלה אפשר כי באותה שעה ישחת ויתבטל ענין צבורי, ולכן צריך זה הוא גם כן פריס מעבודת ה', וגם נוחא ל"ה להקבי"ה קדמת עסק זה למען יצליחו דרכי צבור.

ולפי זה גם כאן בענין הכנסת אורחים נוחא להקבי"ה שיתעסקו מקדם בהם, יצן כי גם זה אות מעבודת ה', ואפשר שיעבור זמנה ותבטל מצותה. אבל קבלת פני השכינה לא תתאחר.

והשענו תחת העץ (י"ח ד')

וען להלן (פסוק ח') והוא עומד עליהם תחת העץ, וכפי חגרא, דבר חמצאם ומשכנם תחת האילן (כמו שתרגם אונקלוס כאן — תחת אילנא), ה"ל לסבת החום הברור בארצות המזרח, היו משתדלים לעשות את כל עניניהם תחת צל אילן, וחזו הענין מן השענו תחת העץ ומן והוא עומד עליהם תחת העץ, וכן נראה המנהג בישי תנכיאים, כמו במלכים א' (ח' ה') וישב... איש תחת גפנו ותחת תאנתו, וביחזקאל (י"ז כ"ג) והיה לארץ אריר ושכנו תחתיה, וביונה (ד' ה') וישב תחתיה בצל, ובזכריה (ג' יד') תקראו איש אל רעהו אל תחת גפן, ובאיוב (מ' כ"א) תחת צאלים (צללים). ישעיה, ועוד חזקה, וכמו שנהגים אצלנו בעצם ימי הקיץ.

ותכן, אשר על זה כיוון חז"ל במס' סוטה (י' א') בדרשתם חסדוק ושלחן בפרשה (כ"א ל"ג) ויסע (אברהם) אשל, ודרשו שנסע פורס, והצונת, פי עץ שהי' נוסא נמשו לאסוף אליו אנשים ולפרסם שם ה' והאמונת בו, וכמשיכ שם ויקרא בשם ה' אל עולם — לכן השתדל לחמציא לחם רצון ותעצמות ביהוים בביתו ולתכלית זו נסע פורס לתענוג, ופי' פז יוציא משאלות נפשו לפרסם שם ה', ועי' משיכ שם.

## פרשת וירא

פחם היום (י"ח א')

ברש"י בשם חז"ל (והוא כ"מ פ"ו א') הוציא הקב"ה חמה מנתיקה מדי שלא יהיו עוברים ושבים הרבה, ולא יסריח אברהם עצמו בהכנסת אורחים, עכ"ל. ונראה לכוין יסוד הדרשה, דמדיקו חז"ל הלשון כחום היום, בה"א הידיעה, ולא כחום יום, כמו דמצינו הלשון וכאור בקר (ש"ב, כ"ג ד') ולא כאור הבקר, וכן ואור נר (ירמיה, כ"ה י') ולא ואור הנד, ה' הידיעה מורה כי מוטב על יום ידוע, כמו דדרשנין בעלמא, ה' הידיעה, ובאמת מצינו לשון זה מורה על תבערת היום, והוא בספר מלאכי (ג' י"ט) כי הנה היום (הבא) בוער כתנור (מוטב על יום שלעתידי, על יום הגדול), וגם שם נאמרה מליצה זו, הוציא הקב"ה חמה מנתיקה, רשעים נדתיים בה וצדיקים מתרפאין בה' (ע"ג ג' ב'), ולכן הלשון כאן "כחם היום" מרמז על חום כזה שבהיום הידוע, על חום הבא מיציאת חמה מנתיקה.

וירץ לקראתם (י"ח ב')

הסבה שהי' רץ לקראתם, אעפ"י שאין מן המדה לרוץ לקראת אורחים, ודי לקבלם כרצון כשבאים לתוך הבית — אפשר לומר עפ"י המבואר במדרשים, דלאחר שכל עצמו פסקו חרבה אורחים לסור אליו (ע' בסמוך), חזי דואב ומתגעגע על בואם, ולכן רץ לקראתם מרוב חיבתו אליהם.

וטעם מניצת הסרת אורחים אליו לאחר שכל, לא נתבאר, ואפשר לומר, משום דכידוע ה' דרכו לקבל אורחים להאכילם ולהשקותם, ויחד עם זה הי' מפרסם בתוכם שם ה' ומעריך האמונה בו ודמיונותיו, וכפי שאמרנו בסוסה (י' ב') על הפסוק חללו (כ"א ל"ג) ויסע אשל ויקרא בשם ה' אל עולם, אל תקרא ויקרא אלא ושהקריא לשמו של הקב"ה בפי כל עובר ושכ, ולתכלית זו בנה אסנאיא וכו', עיי"ש, ועתה כשמל עצמו חששו האורחים לסור אליו מן ידבר על לבם ויסח אותם למצות מילה, תמנעו רבים לסור אליו.

## ואקחה פת לחם (י"ח ה')

במ"ר פרשה שמות. בדבריו ה' אל משה, אמר, לכה ואשלחך אל פרעה, מדייקים הלשון. "לכה" בה"א תחת, לך. ואמר, כי זה בא לרמוז, שרק הוא (משה) בעצמו ילך ולא ימסור השליחות לאחר. ולפי זה אפשר לפרש הכונה כאן שלשון "ואקחה" ולא ואקח, שרמז להם, כי מרוב חיבתו להם יקח הוא בעצמו.

## ואקחה פת לחם ופערו לכבם (י"ח ה')

מה שתלה מסעור הלב בהפת, ולא גם יתר המאכלים שהכין לפניהם, חמאח חולב ועוד — יש לומר פשוט, משום דיסדר וציון מסעור הלב הוא בפת וכהלשון בתהלים ולחם לבב אנוש יסעד. ויתר המאכלים הם רק להנאת הגוף, וכ"ה בבר"ר פ' מ"ה, ודא פיתא מזוניתא דליבא, וזכר העיקר.

## ואקחה פת לחם... ויקח בן בכור (י"ח ה')

ובלוט כתיב (להלן י"ט ב') ומצות אפה. וטעם הדבר שאברהם הכין לחם ובשר ולוט אפה מצות יש לכונן ע"י הטבע הטבע בלבות אנשים בעת שמקבלים אורח לביתם, כי אם האורח חביב על בעל הבית, חביב לו גם עיכובו אצלו עוד לאיזה זמן. וכמו שאמרנו במדרשים בטעם חג שמיני צצרת של חג הסכות, שאומר הקב"ה לישראל (בעת עלייתם לרגל) קשה עלי שירידתכם (בחיזתם לביתם) לאחר חגג, התעכבו אתי עוד יום אחד. והוא יום שמיני צצרת, והוא גם השער ממה שצריך לכבד את יום שאחר חגג (אסרו חג) כדי לעכב עוד ליום זכרון וחביבות החג, וגם זה הוא הטעם מתוספת שבת.

ולא כן זה שהאורח אין חביב עליו, וכש"כ אם הוא למשא עליו. או הוא מסתפק באיזה עת שחיא שהוא אצלו, וצאתו ממנו הוא לו לנחת רוח. ולכן אברהם שח"י מיקור ומחשב אורחים רצה לעכבם יותר, לכן ראה במכוון להכין לפניהם דברים שדורשים זמן להכנתם, כמו אפית לחם ובישול בשר, ובין כה יתעכבו אצלו, אבל לוט שדצה להפטר מאורחו במקום, אפה מצות שדרוש זמן מועט, כדי שיאכלו מהר וילכו להם.

## ויאמרו בן תעשה כאשר דברת (י"ח ח')

לפי הענין היו צריכים לומר כן נעשה. וה"י זה מוטב על רבדיו מרחיצת הירגלים ועל סדרת הלב בפת לחם. אך אפשר לפרש דיוק הלשון כן תעשה, ע"פ המבואר במ"ר כ"ב (פ"א א') צריקים אומרים מעט ועושים הרבה וחששו שמא יוסיף להביא מיני מזון (כאשר באמת כן ה"י, שהביא בשל

ועוד), והם לא רצו בטרחתו מפני חולשתו מן המילה, כמשי"כ רש"י בריש הפרשה שאותו היום ה"י יום שלישי למילתו, לכן אמרו לו כן תעשה כאשר דברת, ואקחה פת לחם, ולא יותר.

וגם יש לפרש כונת הלשון כן תעשה כאשר דברת ע"פ המבואר בגמרא שבת (ק"ט ב'), שני מלאכי השרת מליין לו לאדם בערב שבת מבית הכנסת לביתו וכשבא לביתו ומצא נר דלוק ושולחן ערוך ומטה מרצעת, אומרים, יהי רצון שתהא לשבת אחרת כך. וכן כאן אמרו לו בברכה כן תוכה לעשות להלאה לקבל אורחים באהבה, שזה כל חפצו. וע' רש"י למעלה שהאנשים היו מלאכים.

## מחריו שלש סאים קמה פלת (י"ח ו')

ידועה האגדה, הוא אמר קמה והיא (שרה) אמרה סלת, מכאן שאשת עיניה צרה באורחים (עיין בב"מ פ"א א' וברש"י שם), והפליאה בולטת, כי הלא אדרבה, כל באמרה סלת הלא עיניה טובה באורחים, כי סלת יקרת מסתם קמה. להיותה באה מקמה דרוך ומנוסה ביותר (ובמ"ש במ"ר במדבר פ"ב, כל קמחא קמחין, וקמחא דקמחין סלת), ורבים עמלו לפרש אגדה זה, אשר בודאי תכיל גם טעם וגם הגיון.

ולי נראה לפרש ע"פ המסופר בדרך משל וציור באחד מספרי אבות, ארי זקן אחד למד לבניו הקטנים, גורא אריות, כי הארי הוא הברר היותר, חזקת בעולם. ויקר מקרה, כי הבנים הקטנים האלה ראו ציור על מפת ארץ שמשון הגבור שסע ארי (מסופר זה כ"ס שופטים, י"ד), ותמחו על זה, כל זה הו"פ ממה שלמדם אביהם, שאין מי שיעמוד בגבורה נגד הארי, ושאלוהו על זה והאשים להם כי אדרבה מצויר זה ניכר כי האמת כמו שלמדתי אתכם יען כי כאשר נקרה פעם אחת התגברות אדם על ארי הרימו זה על גבם, ספרו מזה בספרים תצוירו זה בתמונה מיוחדת כדבר פלא נגד הטבע, ואלי ה"י זה בטבע ולא ה"י בזה כל פלא לא היו מספרים ומציירים זה, ע"כ. ואמנם מצינו עוד פעם ממקרה גבורה כה, בשי"ב (כ"ג ב') ובגינוח בן יהודע הכהן את הארי בתוך הבאר, אך הממשיל את המשל הסתפק בזה, מפני דברי האב עם הבנים, ועל כן לא זכר זה.

וכזה אפשר לומר בענין שלפנינו, הוא אמר קמה והיא אמרה סלת, אלו ה"י סבב נשים כן לנחוג טובת עין באורחים ולוותר על הכרחית סוקסם ועל ספירת בעליהן לא ה"י הכתוב מודיע זה שהוא אמר קמה והיא אמרה סלת, ולא ה"י מדים על סם נדיבת לבה זאת, אחרי כי כן דרך נשים בקבלת אורחים, אבל אחרי שהכתוב פרסם זאת, ניכר שזה מקרה מצויר ונפלא

### אחרי בלותי היתה לי ערנה (י"ח ו"ב)

לפי הגנין היתה צריכה לומר תהיה לי ערנה, בלשון עתיד, שכן כונתה, אך כן הוא מסגנון הלשון לדבר ענין עתיד בלשון עבר, וכמו בפ' בראשית (א' כ"ט) הנה נתתי לכם את כל עשב — תחת אני נותן לכם, ובפ' חיי (כ"ג י"ג) נתתי כסף השדה — תחת אתן, או אני נותן, ועוד כהנה, וכבר בארנו מהו בפ' בראשית שם, ועיין במאמר הקודם.

### אחרי בלותי היתה לי ערנה (י"ח ו"ב)

פירש"י, ערנה, צהצות בשל, דבר אחר לשון זמן, וסת נדות, עכ"ל, החז"ל, בפ' ונראה, תפסו לעיקר כפירוש ראשון, שכן אמרו (ב"מ פ"א א') בפירוש לשון זה, נתענן תבשר נתפשטו הקמטין וחזר היופי למקומו, ע"כ, ונראה, דעל כן נוד מפירוש השני שברש"י (מלשון זמן) משום דערנה ממוכן זמן אינה משפת עברית, כי אם מארמית, כמו בדניאל (ד' כ') שבעה ערנין יחלפון עלהיה, ועוד שם עידו ועידנין ופלג עידו, ועוד, אבל עברית מורה מלה זו על נעימות נוחה, כמו מעדני מלך (פ' ויחי, מ"ט כ'), האוכלים למעדנים (איכה, ד' ה'), ויתן מעדנים לגפושך (משלי, כ"ט), ומה יסוד השם גן עדן, וגם כאן בפסוק זה יש יחס למובן זה, שכינות לומר תהי' לי עדן ונחת רוח.

ומה שאמרו „חזר היופי למקומו" בה"א הידיעה, דמשמע היופי הידוע, יתכן דסמכו בזה על חדרש בשם הכנזי לשרה — יסכה (ס"ט נה, י"א כ"ט) ואמרו (בגילה, י"א א') למה נקרא שמה יסכה שהכל סוכין (מסתכלין) ביפיה, ובמס' ביב נ"ח א' מבואר שאור פניה עלה על אור החמה, ואברהם אמר לה, הנה ה' ידעתי כי אשה יפת מראה את (פ' לך, י"ב י"א), ועל זה אמרו כאן, וחזרה היופי הישנה למקומה.

### וישקיעו על פני פדום (י"ח פ"ו)

ברש"י כאן, כל השקפה שבמקרא היא לרעה, חוץ מזה, השקפה ממעון קדשך מן השמים וברך את עמך (פ' תבא, כ"ו ט"ו), ומאמר זה הוא מירושלמי מעשר שני (פרק ה' הלכה ה'), אבל שם בא בשנוי קל ומוכרח מאוד, כי תחת שברש"י כאן הלשון כל השקפה שבמקרא, בא שם בירושלמי הלשון כל השקפה שבתורה, וגירסא זו שביירושלמי עיקר, עין כי במקרא (נביאים וכתובים) מצינו כמה פעמים לשון השקפה גם לטובה, כמו בשה"ש (ר' י' מ' זאת הנשקפה, ובאיכה ג' ג') עד וישקוף ה' ירא, ובתהלים (פ"ה י"ב) וצדק משמים נשקף, ועוד שם (ק"ב כ') כי השקיף ממרום קדשו, ועוד, ואשער בי ברש"י כאן בא טעות סופר או טעות הדפוס, במקרא —

שאשה תהי' ותרנית, מפני כי טבע כלל נשים להיות עיניהן צרה באורחים, והיא היתה כיוצא מן הכלל.

וכעין זה יסופר בגמרא (ספחים פ"ט א' ועוד) מעשה ה' (באינה ענין) ונמצאו בנות זריות מבנים, רעין כי זה נגד הטבע כי בכלל זכרים וזריות ביותר (וכמ"ש בירושלמי ספחים פ"א ה"ד) נשים עצלניות הן, ומכיון שאירע פעם להיפך יסופר כדבר חידוש.

ועם סברא כזו בדרתי וישבתי בדרי הרמ"א בירד סימן ר"ז סעיף א' בהגה"ה, בענין צדקה שמבואר בגמרא שמחויבים לתת לעני די מחסורו שיחסר לו, ועד סוס לרכוב עליו וכו', ועל זה כתב הרמ"א בזה הלשון, ונראה, דזה רק בגבאי צדקה או ברבים, אבל יחיד אינו מחויב בפיוור כזה, והש"ך הביא שם בשם הב"ה, דגם היחיד מחויב כן, וסעמו ממה שאמרו בגמרא כתובות (ס"ו ב') אמרו עליו על הלל הוקן שלקח לעני בן טובים סוס לרכוב עליו ועבר לררך לפניה, הרי דגם היחיד מחויב כן.

אבל לפי שבראנו כאן נראה מזה אדרבה ראי' להיפך, דאין היחיד מחויב בשיעור נתניה כזה, יען כי אם ה' כל יחיד מחויב כזה, לא הוי חיל' מנשאים על נס את מעשה הלל הוקן, מכיון שמיסוד הדין כן, אך מפני שכל אדם אין מחויב בכזה, לכן הרימו מעשה הלל הוקן שמגדול צדקתו התחייב עצמו גם בדבר הפסוד לכל אדם.

אך אולי היריבותא עליו מה שמסופר שם כי פעם אחת לא מצא עבר דין הוא בעצמו, וצ"ע.

וגם נראה כדעת הרמ"א ממה שמסופר בגמ' שם שהוא דאתא לקמי דרבא, א"ל במה אתה סועד, א"ל בתרנגולת פטומה ויין ישן, א"ל ולא היישית לדחוקא דבבוא, משמע מה דסודר צדקה כזו שייך רק לצבור ולא ליחיד.

### ושרה שומעת (י"ח י')

בא כאן הנה במקום עבר, שומעת תחת שמעה, וכן הוא מסגנון הלשון, וכמו ויעקב רעה את צאן לבן (פ' ויצא, ל' ל"ו) תחת רעה, ופרעה חולם (פ' מקץ, מ"א א') תחת חלם, וה' הולך לפנינו (פ' בשלח, י"ג כ"א) תחת הלך, אנכי עומד בין ה' ובניכם (פ' ואחחנן, ה' ה') תחת עמדתי, ועוד כהנה, ולפעמים בא בהיפך, עבר במקום הוה, כמו עתה ידעתי (להלן בפרשה, כ"ב י"ב) תחת עתה אדע הלא שמעת בתי (רות ב' ה') תחת הלא תשמעי, וחזרה כהנה, וגם זה מסגנון הלשון, ועיין עוד במאמר הבא.

תחת בתורה. וחי ראוי למדיסטים בהדיסטים ספרי החומש עם פירוש רש"י לתקן זה.

**ואברהם היו יהיה לגוי גדול (י"ח י"ח)**

בתלמוד מס' יומא (ל"ח ב') שאל אחד החכמים מחבירו, איפה מרומנו בתורה זה שכתוב במשלי (י' ד') זכר צדיק לברכה. חשיב לו, כי זה מרומנו בספוק שלפנינו דכתיב מקודם המכסה אני מאברהם אשר אני עושה, וכתיב בתרי' ואברהם היו יהיה לגוי גדול, חיינו, כי מכיון שזכר אותו — ברכו, ע"כ.

ולפלא הוא, כי אצלנו נשתרש המנהג לומר זכר צדיק לברכה על הנפטר, בעוד שמן הסמך שמביא בגמרא מכואר מפורש שצריך לומר כזה על החי כמו שאמר ה' על אברהם בחייו.

וכן לפלא מה שנהגים לומר המלים זכר צדיק לברכה כמו שהם בלשונם, בעוד שכפי המתבאר כונת הכתוב שצריך לברכו באיוו ברכה, כמו שאמר ה', ואברהם היה יהיה לגוי גדול. ובאורי הלשון זכר צדיק לברכה הוא זכר צדיק, כשמכויר את הצדיק תבא אחריו (אחרי הזכרון) ברכה.

ויתכן דמכאן נובע המנהג, כי כשכותבים שם אדם גדול חי סומכים לשמו איוו לשון ברכה, כמו שיחיר, שליט"א, נרו יאיר, וכדומה. ומתבאר דגם כשמזכירים אותו בפה צריך לנהוג כן וכמו באברהם.

וביחס המנהג לומר זכר צדיק לברכה על הנפטר, — כפי דמשמע מהגמרא דיומא וכפי שבארנו שאין הכונה לומר לשון זה בלשוננו, אך צריך לברכו באיוו ברכה, לפייו צריך לברכו בברכה המתיחסת לנפטר, כמו נ"ע (נשמחו עדן) נבגים (נשמחו בגני מרומים), וכדומה. והר"ן בפירושו לנדרים, בזכור את הרמב"ם כותב, "הר"ם במדלי, ונדסו המלים האלה בטעות תחת "הרמב"ם ז"ל, וצר מאוד, כי מאז באה בפרוט מסכת זאת, זה יותר מארבע מאות שנה, לא נתעוררו המדיסטים והמגיחים לתקן טעות ניכרת וכולסת ומורה זאת.

ומה ששאל השואל בגמרא דיומא שהבאנו איפה מרומנו זה בתורה — הגם משטחות הלשון משמע דבריו לו שצריך להיות רמז לזה בתורה, ולכאורה מניין לו דאיתא זאת. וצריך לומר עפ"י מה שאמרנו במס' תענית (ט' א') דליכא מירי דכתיבא בכתובים ולא רמיזא באורייתא, ולפי זה, אחרי שזכור זה בספר משלי, זכר צדיק לברכה, כמו שהבאנו, אם כן בודאי יש רמז לזה בתורה, ושאל למקורו.

הנהגה הרבה יש להאריך בענין זה, אף מפני שכבר כתבנו מזה בארוכה בספרנו מקור ברוך חלק ג' פרק כ"ה קצרו כאן.

**כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו (י"ח י"ח)**

אין הלשון מבורר, אבל באמת הוא מחוסר, ושיעורו הוא, למען אשר ידעתיו כי יצוה את בניו, ולמעלה כ"ך (י"ד י"ב) בס' ויקחו את לוחם הבאנו הרבה דוגמאות לסגנון כזה.

ועפ"י סידור לשון זה אפשר לבאר כונת כלל הענין מצאנו לבניו שזכר כאן, כי בא כזה להגדיל את תוקף אהבתו ואמונתו של אברהם בה, יען כי מטבע האנשים, אשר זה שאומנתו ופרנסתו שלו לא יפיקו ממנו רצון ייעץ לבניו לאחוז באומנות ופרנסה אחרת, ולהיפך, מי שאומנתו ופרנסתו שלו חביבה עליו ייעץ לבניו שיאחזו בה גם הם. וזהו שאמר כאן, ואברהם היתה יהיה לגוי גדול, יען מה — יען כי ידעתיו באומנותו כי חביבה עליו עד כי גם יצוה את בניו לאחוז באומנות ה'. ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט.

**האף תפסו צדיק עם רשע (י"ח כ"ג)**

וכן בסמוך (פסוק כ"ה) חלילה לך להמית צדיק עם רשע. ומתבאר מזה שלא ביקש רק על הצדיקים, ומה שלא התפלל גם על הרשעים שימחול להם כמו שהתפלל משה במעשה העגל ובמרגלים. וגם מבואר במס' מכות (י"א א') שאחד החכמים נענש על שלא בקש רחמים על בני דורו, אך הדבר פשוט, כי שם התחרטו על מעשיהם ועשו תשובה, מה שאין כן כאן, כי כפי המתבאר בגמרא סנהדרין (ק"ט א') שאנשי סדום עמדו במדרם וגם נתכוונו למרוד, בודאי אין כל הצדקה להתפלל עליהם. ולכן ביקש רק על הצדיקים שבעיר שלא יתפסו גם הם בעונש הרשעים, על דרך שאמרנו (ב"ק ס' א') כיון שנתן רשות למשחית וכו'. — רק אחרי כן, כששמע דברי ה' שהוא נוטה לסלוח לכל העיר, אחז גם הוא בסגנון זה לבקש על כולם.

**ואנכי עפר ואפר (י"ח כ"ז)**

ומשה ואהרן, בבטולם את ערך עצמם, אמרו, ונחננו מה' (ס"פ בשלה, ט"ו ח'). ואפשר לכוין שתי המליצות (עפר ואפר — ואנחנו מה) כי נאמרו למשל, לפי מצב וערך אומריה, כי לעפר ואפר יש תוצאות הפכיות, כי העפר ניכר שבחה לאחר שעברוה ותוציא צמחה, וכנגדה — האפר ה' שבחו קודם שנעשה לאבק דק, אז כשה' עץ או מין אחר שמוציאין ממנו אש, כמו שחשיב במשנה ביצה (ל"ג א'), אבל משנעשה אפר אינו כלום. ועל זה המשל אברהם את עצמו ביחס גידולי חדרות לשינה, כי כעפר אין לו זכות מקודם לו, והיינו זכות אבות, וכאפר — שאין לו זכות אחריו,

זכות בנים שאמרו ברא מזכי אבא (סנהדרין ק"ד א'). וזה נאמר קודם שְׁנוּלד יצחק — אבל משה ואהרן היו לחם זכותי שני הצדדים לפנינו ולאחריתם. זכות אבות וזכות בנים, ולא חיו יכולים להמשיך עליהם הפותחות מן עפר ואשר, כפי הציור הנזכר, המשילו בטולם בהם עצמם, ואמרו — ונתנו (עצמנו) מה.

**והאחד בא לגור וישפוט שפוט (י"ט מ')**

לכאורה תלונתם זאת היא לא עפ"י מדתם שלהם, כי אם יחשבו זאת מצדו לעול, אשד כאורח בא לשפוט, הלא אדרבה, צדק יחשב זאת לו ולהם. כי הלא כל מדת וצדק תחשב להם למדה נכונה כמשי"כ (פ' לך, י"ג י"ג) אנשי סדום רעים וחטאים לה' מאוד, ואם כן למה התאוננו. וצריך לומר, משום דהלשון וישפוט שפוט מורה על משפט צדק, כמו הלשון וישפוט כמשפט. ועל זה התאוננו, איך יהיו איש הבא לגור אצלנו לשפוט צדק, שלא כמדתנו.

**אמלמה נא שמה (י"ט כ')**

הה"א הקצוני בהמלה אמלטה (תחת אמלט) מורה על בקשת רשות להמלט. ■ כן הלשון בפעלים דומין לזה, כמו בשמואל ב' (י"ה י"ט) ארצה נא ואפשר — תחת ארץ, היינו שביקש (אחיעזר בן צדוק מאת יואב) רשות לרוץ לבשר את המלך. — וכשבקשה רות מאת נעמי רשות לצאת השדה ללקט, אמרה אלכה ■ (רות ב' ב').

וכן אפשר, שהה"א כאן מורה על בקשה ותחנונים, וכמו שביקש יחזקאל מיעקב בתחנונים לשלוח את בנימין, אמר שלחה הנער אתי (פ' מקץ, מ"ג ה'). וכן הלשונות שמרה נפשי, תחת שמר (תהלים, מ"ה כ') רפאת נפשי (שם, מ"א ה'), אדברה וירוח לי (איוב, ל"ב כ') תחת אדבר, וכן ה' שמעה, ה' שלחה, ה' הקשיבה, תחת שמע, סלת, הקשב, ותחמיה ביקש וזכרה לי אלהי לטובה (נחמיה, ה' י"ט) תחת זכר, ועוד חרבה. וכן כתב רש"י בישעיה (כ"א ב') על המלה אנהתח וביחזקאל (מ"ח ר') על המלה הלאתה ובנחום (ב' י"ד) על המלה רכבה, דכל שם או פעל אנהתחמים ברא מורים על רבוי הכמות שבאותו הדבר.

**זה' המפורץ על פירוש ועל עמורה גפרית ואש מאת ה' (י"ט כ"ד).**

ראה מה שכתבנו השייך ללשון זה למעלה בפרשנו בראשית במסוק (ר' כ"ב) ואמר למד לגשיו עדה ואלח שמען קול, נשי למד האגזנת אמרתי וצרף לכן.

**ויעצבם אברהם בכקר אל המקום אשר עמד שם (י"ט כ"ז)**

במס' ברכות (ר' ב') פירשו הלשון אשד עמד שם — בתפלה, ולמדו מזה, שצריך לקבוע מקום לתפלה, וזה הקובע מקום לתפלה, כשמת, אומרים עליו, ה' חסיד ה' עניו, ע"כ. ולא נתבאר יחס ההסידות והענות למדה זו, ואפשר לומר עפ"י הסבר בטעם קביעות מקום, משום דמטבע האדם כשעומד במקום חדש לו, אז המקום וסביבו מטרידים רעיונו, וע"י זה לא יוכל לצמצם כונת בתפלה ברעיון ודחפשי, וזה המתפאר כי הוא אינו ירא מטרדה זו נקרא לב גאות, להיפך מזה שירא מטרדה זו, והוא בגוד חסיד ועניו שירא לנפשו, ואינו תקיף בדעתו. ולכן מתארים אותו בתוארים חסיד רעניו.

ומצינו לחלן בגמ' (ל"ד ב') דמי שתקיף בדעתו ואינו ירא מאפשרות בלבו וטרדה בתפלה נקרא חצוף, שכן אמרו שם, חצוף עלי מאן אצלי בבקעת (בשדה) משום דיש שם עוברי דרכים ומתוך כך אפשר שיתבלבלו מנותני והוא אינו ירא נקרא חצוף, ע' באר"ח סימן צ' ס"ה, וגם מתבאר למה מתארים אותו בהם רק כשמת, משום דבהיינו אינו בטוח במדתו זאת, אל תאמין בעצמך עד יום מותך (אבות).

ודע, כי בענין קביעות מקום לתפלה הסכימו הרבה פוסקים דלא די לקבוע בית תפלה לתתפלל בו תמיד, אף גם בבית התפלה גופי צריך לקבוע מקום אחד תמיד, ולא פעם במקום זה ופעם במקום זה, לבד תלמידי רבינו יונה בבאורם לאלפסי כאן בענין זה כתבו מפורש דבית דהבית כולו הוא מקום תפילה אין קפידא אם פעמים יושב במקום זה ופעמים במקום אחר, וחולקים עליו הפוסקים, כמשי"כ באר"ח סימן צ' סוף י"ט.

ואני תמה, ■ כדברי תרי"י מבואר מפורש בגמרא ברכות (ל"א א'), תניא, אמר רב יהודה, כך ה' מנהגו של דבי עקיבא, כשהי' מתפלל עם הצבור ה' מקצר ועולה, מפני טורח הצבור (שהיו ממתינים עליו עד שיגמר תפלתו), וכשהי' מתפלל בינו לבין עצמו, אדם מניחו בזית זו ומוצא אותו בזית אחרת (מפני התרגשותו בתפלתו), וזה מפורש כדברי תרי"י, וחידוש גדול שלא אחר מן הפוסקים חעיר מזה, וצ"ע בגמרא שם.

**בהסוך את הערים אשר ישב בהן לופ (י"ט כ"ח)**

רבי אברהם אבן עזרא כתב כאן בזה הלשון, אשר ישב בהן — באחת מהן וכן וקבר בערי גלעד (שופטים י"ב) תחת באחת מערי גלעד, עכ"ל, ואמנם ראי' זו קלושה, מי שם אי אפשר לפרש כמשומו שנקבר בכמה עיירות דזה לא יתכן.

אך אמנם יש ראיות יותר מובהרות לגנוק זה, בר"פ משפטים ואם שלש

אלה לא יעשה לה, שהכונה — ואם אחת משלש אלה (עיי"ש ברש"י), ובשמואל א' (י"ח) בשתים תחתן לי, והכונה — באחת משתים (באחת משתי בנותיו), ובשמואל ב' (כ"ד) שלש אני נוטל עליך (שלש עונשין), והכונה אחת משלש עונשין, איזה שיבחר לו, ובוכריה (ט' ט') עיר בן אתנות — תחת עיר בן אחת האתנות. ועוד יש מהנה.

הנה כי בן אעפ"י שאפשר לפרש כן, כאן הלשון בערים אשר ישב בהן לזו — באחת הערים, אבל באמת לא כן הוא. שהרי הכתוב מעיד במפורש שאמנם ישב לזו בכמה עירות, למעלה בפרשה לך (י"ג י"ג) ולזו ישב בערי הכנר, וכתב שם הרמב"ן, שהכונה, שישב פעם בעיר זו ופעם בעיר זו. ואפשר עוד לכוין שמות הערים אשר ישב בהן לזו, והן סדום ועמורה אדמה וצבאים. כי כן מפורש במ' נצבים כהפסדת סדום ועמורה אדמה וצבאים אשר הפך ה'.

ולכן אני רואה כל הכרח לפירוש הראב"ע את הלשון בהפוך את הערים אשר ישב בהן לזו — באחת מהן, בעוד שהלשון עולה מכוון כפשוטו.

**ותשקינה בלילה הוא (י"ט ל"ג)**

לפי משפט הלשון צריך לומר בלילה ההוא, אך כבר כתבנו למעלה בפרשה לך בפסוק וירד עד דן (י"ד י"ב), כי מדדך הלשון, כשבאה אות ידועה בסוף מלה אחת, ואותה האות דרושה לבא גם בתחלת המלה הבאה, יקרה לפעמים, שתפול האות מהמלה השני', וזו שבסוף המלה הקודמת תשמש גם לתחלת המלה השני', והבאנו שם כמה דוגמאות לזה, וגם כאן משמש הה"א מן בלילה גם לתחלת המלה "הוא", ויוצא — בלילה ההוא.

וראוי להעיר, כי בכלל נמצא לשון זה "בלילה הוא" (תחת בלילה ההוא) בכל המקרא ארבע פעמים, אצל פעלים שונים, פעם כאן (אצל ותשקינה), פעם בפרשת יצא (ל' ט"ז) וישכב בלילה הוא, פעם בפרשת וישלח (ל"ב כ"ג) ויקם בלילה הוא, ופעם בשמואל א' (י"ט י') וידר נס וימלט בלילה הוא. ויצא כי הורגנו חז"ל, "לעשות סימנים לתורה" (עירובין כ"א ב'), וכן אמרו שם על הפסוק בקהלת (י"ב ט') ויותר שהי' קהלת חכם עוד למד דעת את העם, אגמרי בסימנים, ועוד שם (נ"ג א') בני יהודה דמנחי סימנא נתקיימה תורתם בידם. בני גליל דלא מנחי סימנא לא נקיימה תורתם בידם, ועל כן מצינו לחז"ל בהרבה מקומות הלשון "וסימנך..." — על יסוד כל זה נחשוב, כי כדאי לעשות סימן לזכור הענינים מלשון מצוין זה (הוא תחת ההוא) ואפשר ל"ת סימן עפ"י תוכן ענין הפעלים שבכל מקום מהם. כזה:

שתי (כאן ותשקנה) ושכב (וישכב)  
קם (ויקם).  
וברח (וימלט).

**והצעירה גם היא ילדה בן ותקרא שמו בן עמי הוא אבי בני עמון עד היום (י"ט ל"ח)**

כפי המתבאר, קראה הבכירה את שם בנה מואב, והצעירה — בן עמי (עמון), ולפי זה יש להעיר, למה בכל מקום שמזכירים שני אלה השמות, הן במקרא, והן בתלמוד, בהלכה ואגדה, ובכל הספרות התלמודית ובכל דבר וענין, מזכירים מקדם את שם בן הצעירה לפני שם בן הבכירה, ואמרים עמון שלא במתכוין, ועל כן הדבר מפליא מאוד.

ואמנם אפשר לכרז הדבר עפ"י מה שאמרו במס' גיזר (כ"ג א'), דהטא של לזו עם הצעירה ה"י חמור מחטאו עם הבכירה, יען כי אחרי שנבשל עם הבכירה ע"י שכרות, ה"י לו להזהר שלא לשתות בלילה השני עד לשכרה (ועיין ברש"י למעלה בפסוק ל"ג), ובתלמוד סנהדרין (פ"א א') אמרו, מי שעבר שתי עבירות מזכירין לו מקדם את החמורה, ואחרי שחטאו עם אמו של עמון ה"י חמור ביותר, כמבואר, מפני שלא נזהר לשתות, מזכירין מקדם תוצאת חטאו זה, ולכן מזכירין עמון קודם למואב.

ועוד אפשר לתת טעם על קדימה זו עפ"י מה שאמרו בבב"ק (ל"ח ב'), אין הקב"ה מקפח שכר כל בריה ואפילו שכר שיחה נאה, ולכן בתו הבכירה של לזו שקראה את שם בנה מואב, שתוכנה, שילדה אותו מן האב, והוא לשון עז וחזון, וכנגד זה, קראה הצעירה לבנה בן עמי, והוא בערך יותר צנוע וקל, ואחרי כי כפי האמור אין הקב"ה מקפח שכר שיחה נאה, לכן זכתה שיקרא שם בנה קודם לשם בן אחותה, וזהו השכר, זה הוא טעם הקדימה בכל מקום עמון עמואב.

והנה שני אלה הטעמים על קדימת עמון למואב מתפשטים לשני קצוות, הראשון לחובתו (לגנותו) של לזו, והשני לזכותה של בתו, וקשה להכריע איזה רצוי יותר, והבוחר יבחר לפי טעמו.

**דעתה חשב את אשת האיש כי נביא הוא ויתפלל בעדך (כ' ז')**

לפי פירש"י, הכונה כאן, כי יען כי נביא הוא לכן יתפלל בעדך (עייין בבב"ק צ"ב א'), אבל זה ה"י צריך לומר להישר, ויתפלל בעדך כי נביא הוא, כי הנביאות היא סבה להתפללה, ובכלל אם לענין תפלה ה"י יותר מכוון לומר כי צדיק הוא, ויתרון לקבלת תפלת צדיק, כמו שכתוב עיני ה' אל צדיקים ואזניו אל שועתם (תהילים, ל"ד ט"ז), וכן אמרו, שהקב"ה מתאה לתפלתם של צדיקים (יבמות ס"ד א').

ולכן אולי אפשר לכוון לשון הפסוק לכוונה אחרת, כי כידוע בחזרה היתה שרה עקרה, כמו שמפורש בסוף פרשה נח (י"א ל') ותזי שרי עקרה.

שידעו מי הוא החוטא, השיב לו: וכי דלטור (מסור) אני לך, לך והפיל גורלות".

ואמנם לולא רבי המדרש הי אפטר לומר, כי המובן מן הלשון "התעורר" כאן אינו מענין תהו לא דרך וארחות עקלקלות, כי אם מענין התרחקות וגורד ממקומו, וכמו בישעיה (ס"ג י"ו) למה תתענו ה' מדרכיך, ותרגומו למה תתרחקניגא, ולפי זה תהי' כאן הכוונה ויהי כאשר התעו — כאשר הרחיקו אותי אלהים מבית אבי.

ולדעת המדרש צריך לומר, כי אעפ"י שאפשר לפרש הלשון גם במובן מכובד, כמבואר, אך מכיון שמצינו אותו גם במובן קשה ומגונה, ואף כמה פעמים, אין מן הנמוס להשתמש בו כלפי ה', ולכן יותר נכון לפרש, כי בא הכתוב בסגנון לשון קצרה, כמבואר.

וכעין סברא זו נכתבו א"ה ב' חוקת ב' יען לא האמנתם בי (כ' י"ב) ביחס התפלה בשמע"צ וזכור משוי ממים.

ודבר מקראות קצרים הוא חזון נפוך במקרא, וכפי הנראה, כך הי' סגנון הלשון בימים מקדם לדבר בלשון קצרה, וזה מדת חכמים דוברי צחות, וכן חזרו חז"ל (פסחים, ג' א'). לעולם ידבר אדם בלשון קצרה.

ולתכלית סיוע הדרש בפסוק שלפנינו נחשב בזה מעט מהרבה לשונות קצרות כאלה.

(א) בפרשה לך (י"ג ו'), ולא נשא אותם הארץ — תחת ולא נשא אותם מרעה הארץ, יען כי "נשא" פעל לשם זכר, וארץ לשון נקבה.

(ב) ב' תולדות (כ"ז ז') כי ירא לומר אשתי מן יהרגוני — תחת "כי אמר" מן יהרגוני, ולפי דכתיב לפנינו כי הכל מלשון הכתוב הי' צריך לומר כי ירא לומר אשתי מן יהרגונה.

וקיצור לשון כזה בריש פרשת יתרו, ושם האחד אליעזר כי אלהי אבי בעזרי — תחת "כי אמר" כי אלהי אבי בעזרי.

וכן בש"א (א' כ') ותקרא את שמו שמואל כי מה' שאלתיו — תחת "כי אמרה" כי מה' שאלתיו.

(ג) בפרשה ויצא (כ"ט כ"ו) מלא שבוע זאת — תחת מלא שבוע של בתי זאת, כי שבוע שם זכר ולא יכח לו הלשון "זאת" (ע' רש"י).

(ד) בפרשה וישב (ל"ח י"ב) ויעל על גוזיו צאנו — תחת ויעל לעמוד על גוזיו צאנו (ע' רש"י).

(ה) בפרשה משפטים (כ"ב ז') ונקרב בעל הבית אל האלהים אם לא שלח ידו — תחת ונקרב בעל הבית אל האלהים ונשבע אם לא שלח ידו.

(ו) בפרשה ויקרא (ה' כ"ב) לאשר הוא לו יתננו ביום אשמתו — תחת ביום ותתדחתו על אשמתו.

וירע, דקדושי איילונות אין תופסין, אם לא כשהמקדש ירע מזה ונתרצה, אבל זולת זה הם קדושי טעות. וכן ירע, דבני נח מצווין על העריות ובכללן על אשת איש (סנהדרין נ"ו ב').

וחו שאמר, השב אשת האיש, שאסורה לך משום אשת איש, ואם תחשב, שאינה בכלל אשת איש, מפני שאיילונות היא, וקדושה קדושי טעות — אין זה כן, יען כי נביא הוא וירע מזה ונתרצה, ולכן דין אשת איש לה, והשב אותה, ועד יתפולל בעדך.

ועד יש לפרש הלשון כי נביא הוא עפ"י המבואר בכתובות (נ"א ב') דשבוית מלך אסורה לבעלה מפני שנמסרה לו ברצון, מפני שרוצה להיות אשת מלך, ובעלה מחייאש ממנה, וחשב אבימלך שאין לה דין אשת איש, על זה אמר, השב את אשת האיש כי נביא הוא וירע שלא תמסר לך ברצון, ונשואה אצלך בתור אשת איש ואסורה לך.

וידבר את כל הדברים האלה באזניהם (כ' ח')

הלשון "באזניהם" צריך לפרש שאמר להם שישמרו לב לכל דבריו, ורצה בזה להזהירם שלא יפגעו באברהם ושרה, והלשון באזניהם הוא מעין הלשון ותאזנת למצותי (פ' בשלח, ס"ו כ"ו), כלומר, בשום לב, וכן האזינו השמים, שבוטא לא שייך שם מענין אבר השומע באדם, וכן בהכרח יתפרש בריש פרשה ויגש, ידבר נא עבדך דבר באזני אדוני, שיכנסו דברי באזניך, והוא לשון מליצי שתשים אל לבך ותתחשב עמהם, יען שאי אפשר לפרש שם שביקש לדבר עמו ישר מפה לאוזן, כי הלא כידוע היו מדברים ע"י מליך, כמפורש בפרשה מקץ כי המליך בינותם (מ"ב כ"ג).

ויהי כאשר התענו אותי אלהים מבית אבי (כ' י"ג).

כפי המתבאר במ"ד כאן, פסוק זה הוא מן המקראות הקצרים, וצריך להבינו בהרחב לשון. ויהי כאשר התענו אותי תגוים הציגו אלהים מבית אבי וטעם הכרחי באור וזו היא משום דהלשון כמו שכתוב ויהי כאשר התענו אותי אלהים אינו מכובד מאוד, וקרב ללשון מגונה, יען כי לשון "התענו" מדרה על אדמות עקלקלות המוליכות בתהו לא דרך, וכמו רועיהם התעשו (ידמית, ג' ר') ויתענו את עמי (שם כ"ג כ"ג), ובאיוב (י"ב כ"ד) ויתעסו בתהו לא דרך, והרבה כהנה. ואין מן הנמוס לתלות פעולה כזו במעשה ה', וכמו שאמרנו בברכות (ס"ב ב') על הלשון שאמר דוד לשמואל אם ה' הסיתך בי (ש"א, כ"ז י"ט), ועל לשון זה הקפיד ה' ואמר לה, מסית אתה קראת לי, ונענש על זה ע"י ש.

וכן בסנהדרין מ"ג ב' במעשה עכן (יהושע ז') לשביקש יהושע מול



- (ז) בפרשה צו (ו' ט"ו) והכהן המשיח תחתיו מבניו יעשה — תחת והכהן המשיח כי ימות תחתיו מבניו יעשה.
- (ח) בפרשה בלק (כ"ב י"ד) לכה איעצך אשר יעשה העם הזה לעמך — תחת לכה איעצך את אשר תעשה ואודיעך את אשר יעשה העם הזה לעמך.
- (ט) בפרשה עקב (ט' כ"ח) פן יאמרו הארץ אשר הוצאתנו משם — תחת פן יאמרו אנשי הארץ.
- (י) בספר יהושע (כ"ב ל') ויקרא בני ראובן ובני גד למזבח — תחת ויקרא בני ראובן ובני גד למזבח עד.
- (יא) בשמואל א' (כ"ד י') ואמר להרגך ותחס עליך — תחת ואמר האומר להרגך ותחס עיני עליך.
- (יב) בשמואל ב' (ה' ז') ואמר דוד כל מכת יבוסים... ולא פירש מה יעשה להמכה. ונתפרש בדה"א (יא ר') כל מכה יבוסים יהיה לראש ולשר.
- (יג) בירמיה (כ"ה ב') תושע יהודה — תחת תושע ארץ יהודה. ובתהלים היתה יהודה לקדשו — תחת היתה ארץ יהודה. כי הלשונות "תושע והיתה" מושגות שם נקבה ותיחסנה גם לשם יהודה. וזהו ארץ יהודה.
- (יד) ומה טוב לפרש עפ"י מדה זו מקצור לשון את הפסוק בתהלים (קמ"ה ט"ז) פותח את ידך ומשביע לכל חי רצון. ואין הלשון מבורר. כי באמרו "את ידך" בנוכח. ה"י צריך לומר פתח. גם כן בנוכח. וכן ה"י צריך לומר תחת ומשביע — והשביע בסגנון יחסי להלשון פתח.
- אך נראה דתחת הפסוק נמשך ומחובר עם הקדמ. ורק בא בשנוי לשון. וקצר. ושיעורו: עיני כל אלד ישרו ואתה נתון להם את אכלם בעתה. ואתה (הנך) פותח את ידך ומשביע לכל חי רצון. וטוב ויפה המשך הלשון וענינו, כי הכל בא בדרך הודעה. ויען כי המלה "ואתה" דרשה לכא שתי פעמים תכופים נשמט בפעם אחת. כי כן דרך הלשון וסגנונו.
- אמרי לי אחי הוא (כ' י"ג).
- המלה "ל"י" באה כאן תחת המלה "עלי". כלומר. אמרי עלי שאחיי אני. וכמו ב"ש תולדת (כ"ז ד') וישאלו אנשי המקום לאשתו. שהכונה על אשתו (על אדות אשתו. מי היא). ובריש פרשה בשלח (ע"ד ג') ואמר פרעה לבני ישראל גבולים הם. דהכונה ואמר על בני ישראל. על אדוות בני ישראל. וב"ש נחם (כ"ז ט"ה) כי אמר ה' למת ימותו במדבר — תחת כי אמר ה' עליהם. על אדוות. ובספר שופטים (ט' ג"ד) פן יאמרו לי אשה הרגתה — תחת פן יאמרו עלי. וזה הוא. מפני כי אות העי"ן מפני קלות הברית

- נשמט לפעמים. ככל אותיות אהה"ע. ועוד כתבנו מזה למעלה בפרשה לך. בפסוק ולישמעאל שמעתוך (י"ז כ') דשם גם כן הכונה ועל (אדוות) ישמעאל. עי"ש.
- וה' פקד את שרה כאשר אמר ויעש ה' לשרה כאשר דבר (כ"א א')
- רש"י מיישב את כפילת הלשון. ומפרש. כאשר אמר — בהריון. וכאשר דבר בלידה. אבל עכ"פ אין מבואר למה באים שני הענינים ועמם כפל הלשון. בעוד שאין כל הכרח לזה. וגם כי הלידה כרוכה בהריון. ואם דיבר בלידה הלא ממילא נאמר או נחשב בהריון.
- אבל אפשר לפרש הדבר בדרך דרש אגדי עפ"י מה שכתב רש"י למעלה בפסוק וה' המסיר (י"ט כ"ד) בכל מקום דכתיב וה' — הכונה הוא ובית דינו. כלומר. שכביכול. הוא מתיישב עם בית דינו על תוצאת הדבר. ובית דינו — הם המלאכים. כמש"כ רש"י בפרשה בראשית בפסוק נעשה אדם (א' כ"ד) דלכן כתיב נעשה. בלשון רבים. מפני שנתיישב עם המלאכים על דבר בריאת האדם.
- ועוד צריך להוסיף בזה מה שאמרו חז"ל (תענית ב' ב') דמפתח של לידה מסור כולו בידו של הקב"ה לבד. בלא השתתפות או שליחות מלאכים. ומעתה יתבאר בפסוק זה בכפילת ענינו ולשונו (עפ"י דברי רש"י שהבאנו). וה' (הוא ובית דינו) פקד את שרה כאשר אמר — בהריון. שנתיישב עם המלאכים אם לזכות אותה בהריון (אחרי שהיתה עקרה. כמבואר ט"פ נח (י"א ל')). ויעש ה' לשרה כאשר דבר — בתולדה. שהצלתה דבר זה בידו לבדו. כמבואר.
- ויקרא אברהם את שם בנו הנוול לו יצחק וימלא אברהם את יצחק בנו (כ"א ג' ד')
- כפי הנראה משטחות הלשון והמשכו. קרא לו אברהם שם קדום המילה. ולכאורה היה לנו ללמוד ממנו לדורות לקרוא שם להנולד מיר כשנולד ולא כנהוג אצלנו לאחר המילה. אך באמת אין ראי' מאברהם. יען כי עוד טרם נולד יצחק. עוד בהבטחת ה' לו על לידת בן. אמר לו. אבל שרה אשתך יולדת בן וקראת את שמו יצחק (פ' לך. י"ז ט"ז). אם כן. מכיון ש"י שנולד חלה עליו מצות ה' לקרוא לו שם. ומצות מילה היה לאחר שמונת ימים ללידתו. ולכן קיים המצוות כסדרו. אבל אנו לא נצטוונו על קריאת שם תיכף להולדו. לכן אנו קוראים לו שם לאחר שבא היתרות. לאחר המילה. ה"א המילה היא מצוה שהומן גרמא. וקריאת שם אינו מוגבל בזמן.

ולפי זה ידחק לשון הכתוב כאן ויקרא אברהם את שם בנו... וימל אברהם את יצחק... כאשר צוה אותו אלהים. ואם הלשון כאשר צוה מוטב דק על המילה אין זה מוכרח להודיע, דהוא דבר ידוע מכבר (בס"ס לך), אך הציו מסודר על סדר הענינים, כאשר צוה אותו אלהים על קריאת שם מיד כשנולד, ועל המילה — בשמיני.

**וימל אברהם את יצחק בנו בן שמונת ימים ואברהם בן מאת שנה כהולד לו את יצחק בנו (כ"א ד"ה')**

שייכות הענינים זה לזה אינו מבואר, וגם מספר שניו בעת ההיא גם כן ידוע מכבר, שאמר הלבן מאה שנה יולד (פ' לך י"ז י"ז). ואפשר לפרש טעם ההודעה וההמשך בזה, שרצה הכותב לרמוז, כי אעפ"י שעפ"י הטבע, זה הולד הנולד מאב ואם וקנים הוא חלוש המזג ורפה כח, ולכן נוהגים על הרוב לדחות זמן המילה עד שיתחזקו כחותיו (ע' מזה במ"ד ר"פ תצא), אבל כאן לא אברהם את יצחק בנו בן שמונת ימים, ואעפ"י שהי' אברהם אז בן מאה שנה, בכל זאת היה הנולד חזק בגופו עד שלא הי' כל הכרח לדחות זמן המילה. ולפיכך בריש פרשה תוריע בפסוק וביום השמיני ימול יבאו א"יה כמה וכמה חדושים ובאורים בעניני מילה.

**ותאמר שרה צחוק עשה לי אלהים כל השומע יצחק לי (כ"א ו')**

הפעל "צחק" יבא על הרוב במובן השתעשע בלעג ותוללות, כמו תביא לנו איש עברי לצחק בנו (פ' וישב, ל"ט י"ד ועוד שם י"ז), ויקומו לצחק (פ' תשא), ובשופטים (ט"ז כ"ה) ויצחק לפניהם. כלומר, שעשה התולים, וביחזקאל (כ"ג י"ב) תהיה לצחוק וללעג. וכן יתפרש למעלה בפרשה כאן ותצחק שרה, למה זה צחקת שרה, ובתרגומא וחיכת שרה, וכן כאן, צחוק עשה לי אלהים, כל השומע יצחק לי, דהמובן, אלהים התל בי וכל השומע יתההל או ילעג לי, מלשון חוכא. כמו שתרגם ותצחק — חיכת. אבל כאן הפך אונקלוס את המובן בלשון צחוק עשה לי אלהים — חזדא עבד לי, כלומר, שמחה סבב לי, וכל השומע יצחק לי — יחד לי. ישמה אחי.

זהו הוא, עפ"י הגמרא בבב"ב (ע"ה ב') דלשון או מבטא שאינו מכובד אין ליחס לפועל ה' מפני הכבוד. וכעין מה שאמרנו במ"ק כ"ח ב', אף מרים בנשיקה מחה, ומפני מה לא נאמר, מפני שגנאי הרבה לאמר, כי בענין מיתת נשיקה כתיב על פי ה', ובמיתת אשה אין זה לשון מכובד לפני ה'.

וכן מתבאר במס' ברכות (ס"ב ב'), כשאמר דוד לשאל אם ה' הסיתך **בי (ש"א כ"ו)** רגו עליו הקב"ה על שקראו מסית שאין פעולה זו מכובדת, תעניש אותו. עיי"ש.

ועוד מתבאר ענין זה באגדה ובהגדה לפסח על הפסוק בס' שמות וירא אלהים את בני ישראל וידע אלהים, דרשו, מה ראה — ראה פרישות דרך ארץ, כלומר, פרישות מחיי אישות, מפני כי לאחר גזירת פרעה להשליך הילדים לנהר לא רצו ישראל להוליד לבהלת. וזה מרומז בזה, משום דבכל מקום דכתיב הפעל "ראה" כתיב דבוק לו מה ראה, וכאן כתיב וירא אלהים ולא כתיב מה ראה, ולכן דריש שראה פרישות דרך ארץ, ומפני שאין זו לשון מכובד כלפי ה', ולכן סתם הכותב ולא פירש מה ראה. וגם יוכן הלשון וידע אלהים, יען כי עניני צניעות אי אפשר לאדם לראות ולדעת, ורק ה' ראה וידע.

ועיין עוד מכלל ענין זה לפנינו בפרשה ראה (י"א כ"ה). ומכל זה מצא אונקלוס לנכון לתרגם המלה צחוק עשה לי אלהים בשנוי מאשר בשאר מקומות, כמו שארנו, ויפה כיון.

**אל ירע בעיניך על הנער ועל אמתך (כ"א י"ב)**

ואף כי בספוק חקדם כתיב רק וירע בעיניו על אדות בנו, ולא נזכר גם, "ועל אמתך", יתכן לומר, שמדמו הכתוב, שאברהם לא תביע מפורש צערו על תגר, שהי' ירא מקנאת שרה, אף ה' תראה ללבב, ידע מזה והוציאו לו גם זה.

**כי ביצחק יקרא לך זרע (כ"א י"ב)**

במשנה נדרים (ל"א א') הנודר שלא יהנה מנרע אברהם אסור בישראל ומותר באומות העולם, משום דכתיב כי ביצחק יקרא לך זרע, ופירשו בגמרא, הואיכא עשו (ומשמע לי, ביצחק — בכל זרע יצחק, ועשו בכלל), ותירצו — ביצחק ולא כל יצחק, ומשמע לי ביצחק — בחלק או במקצת מדעו, ומכאן רק על יעקב.

ואפשר להסביר טעם הדרשה, "ביצחק ולא כל יצחק", משום דמחכונת אות הבייח' להורות לפעמים גם על מקצת הדבר, כמו ותתפשטה בבגדו (פ' וישב) דבדחאי הכוונה רק במקצת, בקצת הבגד, אבל לא בכל הבגד כולו, כי זה לא יתכן.

ויותר מזה במכות כ"ב ב' לענין מלקות, אחוז בבגדו אם נקדעו נקדעו, ושם בדאי בקצה הבגד שיהי' באפשר להקדע. וכן במשלי (ס' ה') לפי לחמו בלחמי, אין הכוונה בכל הלהם שיש לו אך בחלק ממנו כפי הדרוש

למעלה) בכל זאת אחרי דקיק'ל דגם זרע פסול נקרא זרע סחם (יבמות ע"א א') לכן כדאי לומר לזרעו של יעקב, עכ"ל.

ואמנם אי משום הא לא אריא, שהרי מצינו מפורש בלשון התורה, כי ביחס יחוס האומה כולל שם „זרע“ רק של יעקב, אעפ"י שאין כתוב מפורש, והוא בפי' ואתחנן (ד' ל"ז) ותחת כי אהב את אבותיך ויבחר בזרעו אחריו, הנה פתח בלשון רבים את אבותיך וסיים בלשון יחיד בזרעו אחריו, תחת בזרעם אחריהם, אלא צריך לומר, שבמכוון דייק לומר בזרעו אחריו, בלשון יחיד, במסיכות על הפסוק שלפנינו כי ביצחק יקרא לך זרע והיינו על מי שנאמר כי יקרא לך זרע, ובתוספת הדרשה ביצחק ולא כל יצחק, כמו שהבאנו.

אך בכלל אינו מובן, מה הפסד אם יאמרו לשון ברור, לזרעו של יעקב וכמו שאמר יעקב בתפלתו, הצילני נא מיד אחי מיד עשו, ואמרו על זה, בוחר ב"א פסול להיות אחד מהם, ואפילו אמו מישראל, משום דכתיב ונקרא שמו בישראל חלוצ הנעל — עד שהוא כולו (כלומר בית דין כולו) מישראל (גם אביו וגם אמו), וסמך בזה על המבואר בגמרא שם, דהלשון „בישראל“ מוסב על ב"ר.

הנהגה דרשה זו, בישראל — כולו מישראל היפך מדרשה שלפנינו ביצחק ולא כל יצחק, ואידך יתיאימו שתינו.

אך אפשר להסביר הדבר, משום דבעלמא קר"ל שאעפ"י שהדרשה תדרש אעפ"י כן, „אין מקרא יוצא מדי פשוט“ (ע' שבת ס"ג א'), ועל כן הסתדלו החכמים במקרים כאלה לכונן הדרשה גם הוראת הפשט.

וכאן לפי פשוטו קאי השם „בישראל“ (ונקרא שמו בישראל חלוצ הנעל) על כל ישראל, כלומר, שיקרא כן בתוך עם ישראל, ובאופן זה בהכרח לפרש בישראל — בכל ישראל, יען כי לא שייך לומר שיקרא כן במקצת ישראל, שמקצת ישראל יקרא לו חלוצ הנעל ומקצת לא יקרא לו כן.

ולכן מכיון שבפשטות הכתוב בהכרח לפרש בישראל כל ישראל, לכן גם לפי הדרשה דהשם בישראל מוסב על דיינים אנו תוספין הלשון בישראל — כולו מישראל, כי לא יתכן לקרוא כך וכך.

ועל זה אפשר להמליץ לשון חז"ל „אהני קרא ואהני מסורת“ (זבחים, ל"ז ב').

ודרך אנב בענין זה ראוי להעיר, למה מזכירין את זכות העקדה על שם יצחק, ועקדת יצחק, ולא על שם אברהם, ועקדה שעקר אברהם את יצחק, והלא לכאורה זכותו של אברהם גדולה משל יצחק, כמו שכתבו תוס' בב"ק (כ"ג א'), „דיותר יש לאדם ליותר שלא יזיק לאחרים מאשר לא יזיק בעצמו“. וכאן ה"א אברהם הממית ויצחק המומת ולפי זה ה"א לו לאברהם יותר ליותר במעשה זה, ובכל זאת נודדו לקיים ציו זה, וכמש"כ וישכם אברהם בבקר, ואמרו על זה (פסחים ד' א') מכאן שזריזים מקדימים למצות.

ואפשר לומר, דבעיקר צו זה ומילואו אמנם זכות יצחק גדולה משל אברהם, יען כי אברהם שמע הצו ישר מאת ה' והוא ריבוטא לקיים דבר ששומעים בדרך זו, ישר מה', אבל יצחק קיים הדבר אך ורק עפ"י ששכע כאברהם והאמין לו במסירת נפשו, ולכן מוזכרים זכות הדבר על שמו.

לאכילה, וכן היפה בנשים (שה"ש א' ח') ישר באדם (מכילא ד' ב'), אין הנונה בכל הנשים ובכל האדם שבעולם, כי מניין לדעת זה, אך בחלק מהם, והרבה לשונות כאלה.

וכן נראה הנונה בפי' בחקתי (כ"ז ל"א) ולא אריח בריח ניתוחכם, דמכוין אפילו במקצת, יען כי בשלום ובברכה כתיב וירח ה' את ריח הגהית (ש' נח, ח' כ"א) אבל בתוכחה גם לא מקצת, וכן כאן ביצחק — בחלק ממנו ולא בכלו.

ואמנם בכלל יש להעיר בגוף הדרשה ביצחק — ולא כל יצחק, ממו: שאמרו ביבמות (ק"ב א') לענין חליצה שצריכה להסתדר בשלשה דיינים, ואמרו רדיין גר פסול להיות אחד מהם, ואפילו אמו מישראל, משום דכתיב ונקרא שמו בישראל חלוצ הנעל — עד שהוא כולו (כלומר בית דין כולו) מישראל (גם אביו וגם אמו), וסמך בזה על המבואר בגמרא שם, דהלשון „בישראל“ מוסב על ב"ר.

הנהגה דרשה זו, בישראל — כולו מישראל היפך מדרשה שלפנינו ביצחק ולא כל יצחק, ואידך יתיאימו שתינו.

אך אפשר להסביר הדבר, משום דבעלמא קר"ל שאעפ"י שהדרשה תדרש אעפ"י כן, „אין מקרא יוצא מדי פשוט“ (ע' שבת ס"ג א'), ועל כן הסתדלו החכמים במקרים כאלה לכונן הדרשה גם הוראת הפשט.

וכאן לפי פשוטו קאי השם „בישראל“ (ונקרא שמו בישראל חלוצ הנעל) על כל ישראל, כלומר, שיקרא כן בתוך עם ישראל, ובאופן זה בהכרח לפרש בישראל — בכל ישראל, יען כי לא שייך לומר שיקרא כן במקצת ישראל, שמקצת ישראל יקרא לו חלוצ הנעל ומקצת לא יקרא לו כן.

ולכן מכיון שבפשטות הכתוב בהכרח לפרש בישראל כל ישראל, לכן גם לפי הדרשה דהשם בישראל מוסב על דיינים אנו תוספין הלשון בישראל — כולו מישראל, כי לא יתכן לקרוא כך וכך.

ועל זה אפשר להמליץ לשון חז"ל „אהני קרא ואהני מסורת“ (זבחים, ל"ז ב').

דע, כי מטעם זה כתבו בשו"ע או"ח הלכות ראש השנה סימן תקצ"א סעיף ו' לקיים הנוסח המקובל במוסף לר"ה"ש „ועקדת יצחק לזרעו היום ברחמים תזכור“, וכתבו בזה הלשון „והמקדקים לומר לזרעו של יעקב משנים ממטב שטבעו חכמים בתפלה ואינם אלא טעמים, עכ"ל.

ובט"ז הביא דעה חולקת על זה, אך דוקא צריך לומר לזרעו של יעקב, כי אעפ"י דקיק'ל מהדרשה „ביצחק ולא כל יצחק“, (כמו שהבאנו

יתן אל הגר שם על שכתב (כ"א י"ד)

לכאורה הלשונות ויתן, שם, כפולים, ואמנם יתבאר היטב עפ"י מה שאמר בסוף מס' תמורה (ל"ד א') על הפסוק דרש פרשה צו בענין דשן המזבח (ר' ג') ושמו (לחדשן) אצל המזבח, ועל זה אמרו בגמרא שם, ושמו — בנחת, ושמו — שלא יפור. ומבואר מזה, דהלשון "שימה" מורה על הינח הדבר בסדר ובמשטר, ומעין הלשון שם שם לו חק ומשפט (פ' בשלה) ושלל במהירות וחפזון, כמו שאמר, ושמו — בנחת, כמו ושם דרך (תהלים נ'), חזו שאמר הכתוב כאן בכפל לשון ויתן, שם, ומכוון לומר, כי לא רק נתן לה הלהם והמים מיד ליד, אך עוד סידר הדברים על שכתב, באופן שינוח היטב, ולא יתפור ולא יכבדו עליה ולא יטרידוה, — ובפרשה צו (שם) האירנו בענין תכונת הפעלים נתינה ושימה גם מה שנוגע לדינא.

ויקרא מלאך ה' אל הגר (כ"א י"ז)

לפי המתבאר בענין זה, ה"י כאן עיקר הנס שראתה באר מים, הנחה לזה לא ה"י נחוצו כלל קריאת המלאך, כי אם להסב עיניה שתראה באר מים. אך אפשר לומר בכונת הקריאה של המלאך, כי יען כי כפי המתבאר למעלה בפסוק ט"ו, רצתה הגר להפטר כולה מהילד, כמו שכתוב שם, ותשלך את הילד תחת אחד השיחים ותאמר אל אראה כמות הילד, וה"י אפשרות, כי לאחר שתעזובו יעמוד מחליו ויבריא, ואז ישוב אל אברהם, וזה לא יהי' לרצון למצב ביתו של אברהם ועפ"י יחוסה של שרה לזה — לכן, כדי למנוע כל זה קרא אליה המלאך בדברי רצון ונחומים, לעודדו לחזק רוחו ולעזור בה חפץ ורצון לחיי הילד, והבטיחה, כי לגוי גדול יהי', ולכן לא תתיאש ממנו ותסתכל בו, וכמו שאמר בתכלית דבריו, קומי שאי את הנער.

כי שמעו אלהים את קול הנער באשר הוא שם (כ"א י"ז)

ברש"י כאן בא דרש ארוך בתכלית הלשון באשר הוא שם, וקיצור מדבריך בא בתלמוד מס' רה"ש (ט"ז ב') וברש"י שם. ועל דרך הפשט יש לפרש הלשון באשר הוא שם, כי המלה "באשר" מקוצרת מן "במקום אשר", וכונתו לומר, כי שמע ה' אל קול הנער במקום אשר הוא נמצא כעת תחת אחד השיחים ששם השליכתו אמו (פ' ט"ז). ומצינו המלה "באשר" במובן "במקום אשר", ברות (א' ט"ז) ובאשה תליני אליה, שבאורו במקום אשר תליני, ובשופטים (ה' כ"ז) באשר כרע שם נפל, הכוונה — במקום אשר כרע, ובשמואל א' (כ"ג י"ג) ויתהלכו ויתהלכו — תחת ויתהלכו במקום אשר התהלכו, ועוד כהנה.

ויטע אשל (כ"א ל"ג).

לדעת חכם אחד בגמרא (סוטה י' א') באור המלה אשל — שנטע פרדס, ולדעת חכם אחר ה"י הכוונה "אשל" — פונדק (אכסניא), ולכאורה הדעות מן נטיעת פרדס מסתבר, כי לכד הלשון ויטע שנמשך אל יסוד פרדס, אך גם באורו של השם אשל מורה על זה, כי "אשל" הוא מין אלה עבותה או מין אילן סחון ומרובה בענפים, וכמו בשמואל א' (כ"ב ר') ושאל יושב בגבעה תחת האשל ברמה, ויותר מזה, כי שם בשמואל (ל"א י"ג) בענין קבורת שאל כתיב ויקבור תחת האשל, ובאותו ענין בדה"א (י' י"ב) כתיב תחת האלה, ה"י מפורש דאשל הוא אלה, ואלה הוא אילן גדול חזק, כמש"כ.

וגם מפני זה נזה לפרש אשל — מין נטיעת פרדס, עפ"י מה שכתבנו למעלה ריש פרשה זו בפסוק והשענו תחת העץ (י"ח ב'), שמפני החום הגדול השורר בארצות המזרח ה"י מושבם ומשכנם בכל ענייניהם תחת צל אילן, (אברהם) ה"י נושא נפשו לאסוף אנשים אורחים ולפרסם שם ה', כמו שכתוב כאן ויקרא שם בשם ה' אל עולם, ולכן השתדל להמציא להם עונג ונעימות בישיבה תחת צל אילנות כדי שיתאספו אליו, ולתכלית זו נטע פרדס.

אבל אפשר לומר בדעת החכם שנטע מפירוש זה, שנטע פרדס, משום דכידוע לא ה"י יכול אברהם לתקוע דידתו במקום אחד בקביעות, מפני שה"י נכנע תחת פקודת ה' לך לך... אל הארץ אשר אראך, ובדבר לא ידע אותה הארץ ומתי יבוא לשם, וכמו שכתבנו מזה למעלה בפרשה לך בפסוק הפרד נא מעלי (י"ג ט'), וכן מבאר בפרשה זו, כי בפסוק זה כתיב שישב בארץ מלשטים, ולאחר העקידה ישב בבאר שבע (כ"ב י"ט), ובגמרא תענית אמרו (כ"ג א') כי לנטיעת פרדס עד שיתבש כל צורכו דרוש לעבור שבועים שנה, אם כן לא היה יכול כאן לנטע פרדס ולחכות זמן ארוך עד שיוכל להומין אורחים ליהנות, כי אליה תבוא אליה פקודת ה' ללכת משם בתוך הזמן.

וזה שסבר כי נטע פרדס, צריך לומר, כי אם רק למען הישיבה בו ולהנות מעלה, שזה היתה מטרתו, אין דרוש זמן מרובה כ"כ. ולדעת החכם שהבאנו, דבארר השם "אשל" הוא אכסניא, לא נתבאר על איזה יסוד יכון ענין אכסניא בשם "אשל", ורש"י פירש, שהוא על דרך גמריקון מהאורחיות שבשם זה אכילה, שתייה, ליהוה, שה"י מלווה את האורחים בצאתם, ולא ארע למה לא סמך באות הלמד' שם לינה, שנתן להם גם מקום ללון, וכמו שאמר רבקה לאלעזר (פרשה חיי, כ"ד כ"ה), גם (לנו) מקום ללון, וזה פרס אחד מפרשי הכנסת אורחים.

### והאלהים נסה את אברהם (כ"ב א')

במדרש כאן, בשעה שאמר הקב"ה לאברהם קח נא את בנך... והעלהו שם לעולה. אמר אברהם לפניו, רבש"ע, גלוי וידוע לפניך, שבשעה שאמרת לי קח את בנך והעלהו לעולה, ה"ל לי מה להשיב, אתמול אמרת כי ביצחק יקרא לך זרע ועכשיו אתה אומר והעלהו לעולה, אלא שכבשתי רצוני לעשות רצונך בלב שלם וכו'.

והנה בכלל כל טענה זו למות או למחסור, כי מה לאדם לתתוכת ע"ה, ומי בא בסודו, ובודאי משפטי ה' ישרים.

ובארנו בחזית עפ"י מה שכתב הרמב"ם בפי' המשנה מפרק = דטגזריין בגדרי הנבואה, מתי דרשו להענות לרוח הנבואה ומתי אין צריך לשמוע אליו, והבאור הוא, כי לפי מה דקיי"ל (שבת נ"ה א') מעולם לא יצאה מדה טובה מפי הקב"ה חוזה לרעה, לכן אם עפ"י רוח הנבואה ישוב הדבר הנבטח מטובה לרעה או אין צריך לשמוע לו, יען שאין זה רוח נבואה אמתית, מפני שהקב"ה אינו חוזר מטובה לרעה, ורק אם עפ"י רוח הנבואה חוזר הדבר מרעה לטובה, או גם מטובה לטובה, מטובה אחת לטובה אחרת, אז צריך לשמוע אליו.

וזה טען אברהם, כי אם ה' מחשב את דבר העקדה לשנוי מטובה לרעה, מטובת כי ביצחק יקרא לך זרע לרעה מן והעלהו לעולה — לא ה"ל דשאי כלל לשמוע אל רוח הנבואה הזאת, אך מפני שכבש רצוני לעשות רצון ה' בלב שלם, לא נחשב אצלו חשני חזו חזרה מטובה לרעה, כי אם מטובה לטובה, יען כי השמיעה לה' תחשב לו גם כן לטובה, ובאופן כזה נתחייב לשמוע אל רוח הנבואה.

ואם כן, כל עיקר נטיתו להשמיעה לרוח הנבואה, אם בחיוב אם בשלילה, ה"ל תלוי ברגשי לבו איך לחשב את דבר העקדה, אם שינוי מטובה לרעה או מטובה לרעה, ולפי זה בודאי גדול זכותו.

### והאלהים נסה את אברהם (כ"ב א')

מה שתלה הנסיון באברהם יותר מביצחק, כי כפי המתבאר במדרשים יצחק יצחק מזה ונענה לזה, וגם אנו מבקשים בתפלה לזכור לנו את זכות העקדה שעשה אברהם את יצחק בנו, ולא את זכות יצחק הנעקד. — אפשר לומר פשוט, משום דאינו דומה נסיון של צדיק בן צדיק לנסיון של צדיק בן רשע, כי בעוד שהצדיק בן צדיק כבר ראה ולמד בבית אביו הרבה קדושה וטהרה, אמונה ויראה, הנה הצדיק בן רשע ראה בבית אביו הכל להפך, וכבש את כולם, ושלט ברוחו והתגבר עליהם, ולכן זכות נסיונו גדול. והנה אברהם ה"ל צדיק בן רשע ויצחק צדיק בן צדיק, ולכן תלה זכות הנסיון באברהם.

יתכן לומר, משום דמצות לוויה עולה על כולם, וכמו שאמרו (סוטה מ"ו ב') כל מי שאינו מלח כאלו שופך דמים, וכופין ללויה. וכשתתירו חוקנים במקרה עגלה ערופה (ס"ט שופטים), אמרו, ולא סתברוהו (להתרוג) בלא לוויה, ופרעה וזה שישתעבדו ישראל אצלו, בשביל שליוה לאברהם בצאתו ממנו, כמבואר הגל בגמרא שם, ולכן תפס בשמות הנטריקון את החשוב יותר.

ויש להעיר בשבת (ק"ה א') שחקרו מניין ללשון נטריקון מן התורה, ולא סמכו על שם „אשל". ואפשר לומר, משום דמשמעות שם זה בא במחלוקת כמו שכתבנו למעלה דלחזר מאן דאמר ענין אשל — פרדס, ולדודי' אול ענין נטריקון זה. — ואמנם בילקוט תהלים (ק"י) מובא נטריקון זה.

ודע עפ"י מה שבארנו דשם אשל ענינו אילן גדול וחזק ומרובה בענפיו יתבאר מה שמצינו בגמרא כנוי לתכמים גדולים בשם „אשלי רברבי" (ב"ב ל"א ב' ועוד) וזה הוא. מפני שרגילים לכנות את החכמים המצוינים בשמות משותפים עם אשלי רברבי, שעונים אילנות גדולות ואדירות, כמו השם ארז, בשבת (ק"ה ב') ונטעתי חמשה ארזים בישראל, ומכוון לחכמים גדולים, ובמק" (כ"ה ב') אם בארזים נפלה שלהבת, ובפסחים (ק"ב א') תתלה באילן גדול (בב"ל), ואשלי הוא הרבים מן „אשל".

### והאלהים נסה את אברהם (כ"ב א')

לא נתבאר על מה בא הדין בשם והאלהים, ולא ואלהים, כמו בעלמא, ברא אלהים, ויאמר אלהים, וכן תמיד למעט.

ואמנם כלשון זה מצינו עוד באיזה מקומות, כמו בפרשת וישלח (ל"ה ו') שם נגלו אליו האלהים, ובפרשת יתרו (י"ח י"ט) היה אתה לעם מל האלהים ועוד כהנה.

ואולי טעם הדבר, משום דשם אלהים יונח לפעמים גם על שלוחו של מקום, כמו ראה נתתיך אלהים לפרעה (ס' וראו, ו' א'), וגם על אדם נהוד בקורש, כמו אלהים לא תקלל (פ' משפטים) ומקביל אל התואר הסמוך ונשיא בעמך לא תאור, ומוסב על דייק, ולכן, במקום שבא לכיוון ההוראה לשם ה' לבדו, כמו כאן (מפני שעל אברן אדם אין לסמוך גם על מלאך כי אם על ה' לבדו, כמו שבאר הלן (פסוק י"א) בלשון ויקרא אליו מלאך ה'), על כן מיחסו כאן בה"א הידיעה, שזה דרך כבוד וגדולה, כמו האוינו השמים, והשיעה המלך (ש"ב י"ד ד') ועוד כהנה.

ואמנם כבר כתבנו למעלה **ס' לך** (כ"א י"ב) כי בפרט אחר גדול וזכותו של יצחק מאברהם, יען כי אברהם שמע צויו זה ישר מה' ואין זה ריבוא לקום, אבל יצחק שמע מאברהם והאמין לו.

**וישכם אברהם בבקר ויחכש את חמורו (כ"ב ג')**

באגדה דחלק (ק"ה ב') הובא ברש"י כאן, שאברהם בעצמו עשה מעשה חבישת החמור, מפני דגשי אהבתו לקיים מצות ה'. ועיין מה שנעיר על זה להלן בפ' וישב בפסוק ואת כל אשר עושים שם הוא היה עושה (ל"ט כ"ב).

**שבו לכם מה עם החמור (כ"ב ה')**

בבמה מקומות בתלמוד דורשים את הלשון עם החמור — עם הדומה לחמור, עיין יבמות (מ"ב א'). והנה לבד שאין מבואר ההכרח לדרוש כן, עוד אין מבואר, כי אם הכוונה שלא לקרא המלה עם בחריק העיין רק בפתח, הרי להגמרא לומר, אל תקרא כך (בחייריק) אלא כך (בפתח), כנהוג בכל מקום בתלמוד בשינוי קריאה הבא לרמז ולאסמכתא.

ולכן נראה הכוונה, שאין הדרשה באה לשנות הקריאה בנקוד כמבואר, אך הבאור הוא משום דחקשר משני פרטים יתבטא לפעמים במלת הקשר, "את" ולפעמים במלת הקשר "עם".

וההבדל שבין הקישורים "את" "עם" כפי המתבאר בכ"מ במקרא ותלמוד, כי "את" מורה על חיבור קל וטפל, כמו שדרשו במס' ברכות (ל"ו ב') על הפסוק דפרשה קדושים וערלתם וערלת את פריה, את — לרבות הטפל לפריה, ומאי ניהו, שומר לפרי (העלים והקליפות והפרחים) שגם הם חייבים בערלה ובעירובין (ד' ב') על הפ' ורחץ את כל בשרו **ס' מצורע** (ט"ז ט"ז) את לרבות הטפל לבשרו, ומאי ניהו שער, ובב"ק (מ"א ב') דרשו הפסוק דפרשה משפטים, ולא יאכל את בשרו (של שור הנסקל), את — לרבות הטפל לבשרו, ומאי ניהו עורו (שאסורה ג"כ בתנאה, כמו הבשר), ומבואר מזה, דהמלה "את" ביחס הקישור מורה על קשר קל וטפל, ועל כן מרבית ממנו את הטפל.

וכנגד זה, המלה "עם" מורה על רבך חזק ואמין משני הצדדים, כמו בירש פרשה וישלח (ל"ב ד') וארבע מאות איש עמו, פירשו במדרש, עמו — בעמו (כמו עמו), מה הוא גבור אף הם גבורים, מה הוא דשע אף הם רשעים וכו', ומדייקים זה מדלא כתיב וארבע מאות איש אתו, והרי במשמע דמיון קל ביניהם, אך כתיב "עמו", שזה מורה על שיון חזק ואמין ביניהם כמבואר.

ובירש פרשה בשלח (י"ג י"ט) ויקח משה את עצמות יוסף עמו, אמרין

בתלמוד (גזיר מ"ד א') עמו — במחיצתו, כלומר, סמוך ורבוך לו ולחפציו, ודייקו מדלא כתיב, "אתר רק" "עמו", משמע רבוך לו, ובפרשה בלק (כ"ב כ"א) וילך בלעם עם שרי בלק, ואמרו במדרש, שמח כמותם, ומדייקו מדכתיב "עם" ולא "את" \*).

ובמדרש **ס' לך**, מתחלה כשהי' לוט טפל לאברהם (בעשירות) כתיב וילך אתו לוט (י"ב ד'), ולבסוף כשהי' גם ללוט צאן ובקר ואהלים (שם י"ג ה') ולא הי' עוד טפל לאברהם כתיב ויעל אברהם ולוט עמו **ס' שם** (א').

ובמס' ברכות (י"ב ב') דרשו הפסוק בשמואל א' (כ"ח י"ט) ויחר אתה עמי — עמי במחיצתי, וחידוק גם כן מדלא כתיב, "אתי" ומשמע סמוך לו במחיצתו.

ובקדושין (כ"ב א') דרשו הפסוק בפרשה ראה (ט"ז ט"ז) בדין עבר עברי, כי טוב לו עמך, שיהא שם לו במאכל ובמשתה, ומדייקו, מדלא כתיב כי טוב לו אתך, הרי במשמע בטפלות וקלות.

הנה גם כאן הכונה, מדלא כתיב שבו לכם מה את החמור, רק "עם" החמור, הרי נשתנו זה לזה שויון אמין ורבוך, וזהו — עם הדומה לחמור, וכוזו יתפרש היטב מה שלמעלה בפסוק ג' כתיב וישכם אברהם בבקר ויקח את שני נערי **ס' תו**, ולא כתיב עמו, וזה הוא, מפני כי בינו ובינם מרחק גדול בכל דבר וענין, והם רק כטפלים לו.

ומה שאמר אברהם ונשתחוה ונשובה אעפ"י שבלבו הי' בטח להעלות את יצחק לקרבן והר"ל לומר ואשובה (וצ' רש"י) יתבאר אי"ה להלן בפ' ויצא בפסוק ונתנה לו גם זאת (פ' כ"ט כ"ז).

**ויקרא אליו מלאך ה' (כ"ב י"א)**

הציר על העקידה הי' מקב"ה בעצמו ולא על ידי מלאך, אבל הקריאה על ההצלה כאן, היתה ע"י מלאך, ושם הדבר, משום כדי לאבד אדם אין לסמוך גם על מלאך, ורק אם הקב"ה בעצמו מצוה אין טענה ואין הרהור, ולא כן על הצלת חיי אדם יכולים לסמוך גם על מלאך, וכבר זכרנו מזה בפסוק א'.

(\*) ועפ"י זה ישבנו קושי המפרשים שם בפ' ויחר אף ה' כי הולך הוא (כ"ב כ"ב) חקשו, מה החרין תוה, הלא הרהש לו ללכת, כמו שאמר שם קום לך אתם, אך הבאור הוא, כי הוא אמר לו קום לך אתם, שיהי' כמו טפל להם ולא יתרוצע עמהם (מחורות הלשון "את" ולבסוף כתיב וילך עם... חדשו, שמה כמותם, ולכן כעס).

יעו שאין הכרח לזה. להפך, כי הלא יכולה ליהנות מלקט שכחה ופאה, ובב"מ (ק"ג ב') חולקין בזמורות ובקנים ושניהם מספקין את הקנים, ועירוש, דהלשון ושניהם מספקין טעם הוא יעו כי שניהם מספקין לכן חולקין.

### פי עתה ידעתי (כ"א ו"ב)

לפי משפט הלשון ה' צריך לומר כי עתה אדע, בלשון חזק, ולא "ידעתי" בלשון עבר, אך כבר כתבנו למעלה בפרשה זו בפסוק ושרה שומעת (י"ח י") שכן דרך הכתובים לכתוב לפעמים עבר תחת הווה והווה תחת עבר, והבאנו שם כמה דוגמאות לזה, וכן הוא מסגנון הלשון.

### זהנה איל אחר נאחו בפסך בקרניו (כ"ב י"ג)

בתרגום אונקלוס (מדפוסים ישנים) ובתרגום מתורגם איל אחר — דכרא חדא, וכנראה היו גורסים תחת איל אחר — איל אחד, בדלית תחת הר"ש, והנה בכלל אין הדבר לפלא גדול, יעו כי מצינו גם במקרא גופ' כמה פעמים חילופי דלית' עם ר"ש, כמו שם ריפת — ריפת (פ' נח י' ג' דה"א א' ר'), דרנים — דרנים פ' נח י' ד' ודה"א א' ר') דעאל — דעאל (פ' במדבר, א' י"ד וב' י"ד), וכל שם כפול הוא באיש אחד. ושם המקום רבלה — דבלה (מ"ב כ"ה ר' ויתחזקאל ר' י"ד), ושם העוף דאה — ראה (פ' שמיני י"א י"ד וס' ראה י"ג) ובש"ב (כ"ב י"א) וירא על כנפי רוח ובתהלים (י"ח כ"א) וירא על כנפי רוח, ובירושלמי תענית פ"א היא על הפסוק בישעיה (כ"א י"א) משא דומה איתא, כי בספרו של רבי מאיר מצאו כתוב משא רומה (רומי) ועוד נמצאו חילופים כאלה, ולכן אין להתפלא על הנוסחאות בתרגומים כאן\*).

(\*) ועפ"י זה אמרתי לכונן מה שמצינו בתורה בפ' תשא (ל"ד י"ד) בפסוק כי לא תשתחוה לאל אחר, בא הרי"ש פן המלה "אחר" בתמונה גדולה מהרי"ל, ובפ' ואתחנן (ו' ד') בפסוק שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד בא הדלית' מן אחד גם כן בתמונה גדולה.

ואמרתיו בסעם הדבר, כי יעו שמצינו אפשרות חילופים של הדלית' עם הרי"ש, ובכור שכל החילופים אין אסון אם תקרא המלה בדלית' או ברי"ש כי הלא אפשר שתבא המלה בדלית' וברי"ש — הנה באלה הפסוקים אם יתחלף בפסוק כי לא תשתחוה לאל אחר הרי"ש בדלית' הלא תצא קריאה מגונה ומחוללת עד מאד, כי יצא הלשון לא תשתחוה לאל אחד, ובפסוק שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד יצא הלשון ה' אחד, ולכן באו בשני הפסוקים הרי"ש והדלית' בתמונה גדולה, מצינת, לעורר ולהזכיר שיהיו זכירים מחילופים.

### ויאמר אברהם אברהם (כ"ב י"א)

רש"י פירש שכפילת השם מורה לשון חיבה, אבל לפי זה יש להעזיר למה בקריאה שני (בפסוק ט"ו) לא קרא אותו בשם כלל, אפילו פעם אחת, בעוד שענין הקריאה שם ה' כולו אהבה וחיבה, כמו שאמר שם כי בריך אברך וגו', וכאן בפסוק זה אין כל ענין חיבה, כי אם וירדו למנוע הדבר, ולולא דברי רש"י ה' אפשר להסביר כפילת השם כאן משום דמדרך הרצפה לזרז את חבירו למנוע מפעולה מסוכנה אשר הוא נכון לעשותה, דרכו לקרא אותו ברגש בכפילת שמו, וזה יעשה פעולה נמרצה על השומע לעצור פעולתו, וכן כאן נזדרז המלאך כדי לעצור וקרא ברגש אברהם אברהם, אבל להלן בפסוק ט"ו לא ה' בהכרח לקרוא בשמו, יעו כי כבר סק ענינו עפ"י הקריאה הראשונה, ודיבר אלינו במנוחה.

### פי עתה ידעתי (כ"א י"ב)

הלשון עתה ידעתי אינו מבורר ברחבה, כי הלא כבר ה' נודע אברהם באמונתו וחומתו וצדקתו, וכמו שאמר ה' כי ידעתי למען אשר יצוה את בניו ושמו דרך ה' וגו' (למעלה י"ח יט), וה' לו כאן לומר הנה ידעתי, ואפשר לבאר הדבר, משום דכשארם עושה דבר טוב ורצוי עפ"י מצות ה', אין רא'י מברחת שעושה זאת רק עפ"י חובתו לשמוע אל מצות ה', יעו כי אפשר שעושה זאת עפ"י רגשי לבו הטוב ורוחו הנדיבה לעשות טוב, ולא כן כשעושה דבר שהוא נגד טבעו ורוחו, והיינו שעושה מעשה אכזריות, אשר לו לעצמו קשה וזר לעשותו, אך עושה זה משום שכן צוהו ה', ואינו מדרהר אחריו, אז ניכר ובלט שהוא סר למצות ה', יעו כי לולא זאת לא ה' יכול לעשות כן מפני רגשי לבו הטוב. והוא שאמר המלאך, עתה ידעתי כי ירא אלהים אתה, ובמה אדע — בזה שלא חשכת את בנך ממני, שזה נגד טבעך ומגנך, והוא"ו מן ולא חשכת הוא כמו "יען", יעו לא חשכת, וזה עיקר טעם הנסיון מהעקדה. ומצינו במקרא והוא"ו במובן "יען", כמו בפרשה בשלח (ט"ז כ') וירם תולעים ויבאש, דהכונה, וירם תולעים יעו כי נבאש, כי הבאישה היא סבה להרמת תולעים, ובישעיה (ס"ד ד') הן אתה קצפת ונתטא, שביאורו — אתה קצפת יעו כי נתטא, ובאיוב (י"ד י') וגבר ימות ויחלש, וזנה החלישות היא קודם מיתה, וה' צריך לומר וגבר יחלש וימות, אך הכונה לומר, וגבר ימות — יעו כי יחלש ואפסו כוחותיו, ועוד כהנה, וכן נמצא בחז"ל, במס' נדרים (פ"ג ב') קנים שאני נהנה לבירותי אינו יכול להפך, ויכולה היא ליהנות מלקט שכחה ופאה, ומתבאר שם בגמרא, דהלשון ויכולה בא תחת יעו כי יכולה, וד"ל, לכן אינו יכול להפך.

ואמנם כאן יש קצת סמוכים ללשון התרגומים, יצן כי הלשון „אחר” אינו מכון בשלמות, כי לשון זה ה' מכון אם ה' נזכר מקדם שם וענן איל ה' עולה הלשון איל אחר מכון וטוב, אבל הן מקדם לא נזכר שם איל (וענין ברש"י בא דרש על זה).

ועוד גם מזה יש סמוכים, כי לפי הלשון „אחר” קשה איך לקח אותו אברהם להקריבו, ואולי הוא קנינו של איוה איש, חזי גול.

אבל להגירסא איל אחד אפשר לבאר עפ"י הגמרא מגילה כ"ח א', ששאלו לאחד החכמים על הלשון כפ', שנחס את הכבש אחד, אם נאמר הכבש למה נאמר אחד (ובארנו במקומו, כי כונת השאלה, כי לפי משפט הלשון צריך לומר הכבש האחד, אבל לשון הכבש אחד אינו דבוק), וחשיב, כי כונת לשון אחד — המיוחד שבעדר, כלומר, בריא וטוב, ע"כ.

הנה איתא בפרק ה' משנה ו' דאבות, דאיל זה שלקח אברהם נברא בראשית בריאת העולם, ולסימן לדבר זה ה' מסתבך בקרינו, וחי מיועד לקרבן, ואברהם ידע או הבין מזה כי איננו קנין אחרים, ולקחו, ולפי זה יונח עליו הלשון אחד במובן אחד — מיוחד, בערכו, בענין קדושה.

**ולא חשבת את בנך את יחידך כי ברך אברהם**

**והרכה אברהם את זרעך (כ"ב מ"ז י"ז)**

ולמעלה בקריאה ראשונה של המלאך (ספוק י"ב) לא הבטיח לו כל שכר כמו כאן, וזה דורש טעם, ועוד יש להעיר על כי בקריאה ראשונה אמר, כי לא חשבת את בנך את יחידך מ"מ ז', ובקריאה זו השני חשמים המלה „ממני”.

ואפשר ליישב שתי ההערות כאחת עפ"י מה שכתב דש"י למעלה ספוק י"ג, כי כשהקריב אברהם את האיל, ה' אומר על כל עבודה, יהי רצון שתהא זו כאלו עשויה בבני, ונצטרף לו זה לזכות מצוה.

הנה בקריאה ראשונה אמר המלאך בשם ה', ולא חשבת את בנך את יחידך מ"מ ז', והכוונה — מפני מצותי שצויתי עליך, ומכיון שהיא מצוה לא שייך שכר, כי שכר מצוה בהאי עלמא ליכא (קדושין ל"ט ב'), אבל בפעם השני (בהקריב האיל) לא נצטוו להעלות קרבן תחת בנו, ומדעתו עשה זה, ועל כן לא שייך על זה „ממני” כיון שלא נצטוו, וגם אחרי שלא נצטוו יש לו יתרון זכות לקבל שכר גם בהאי עלמא, ולכן בקריאה ראשונה נשמט ברכה, וכאן באה.

## פרשת חיי

**ויהיו חיי שרה מאה שנה ועשרים שנה ושבע שנים (כ"א א')**

ברש"י כאן בשם מדרש, ולכן כתיב בכל מספר המלה „שנה” ולא פעם אחת אחר כל המספרים, מאה ועשרים ושבע שנים, להורות, כי כשהיתה בת מאה היתה כבת עשרים לחסא, וזה וטעורה, וכשהיתה בת עשרים היתה כבת שבע ליופא.

הנה באמת תכונת תמונת אדם בערך היופי ניכרת ביותר בהיותו בן עשרים, שאז הגוף מתפתח בבנינו והבגת היופי תתבלט או בכל תומתה, והפסוק מתאר את יופי הבנות במשל, בנותינו כויות מחוטטות תבנית חיכל (תהלים קמ"ד י"ב), ועל ילדה בת שבע שנים לא יקביל משל זה (ועיין עוד מענין זה בתלמוד ברכות י' ב', ובירושלמי קדושין פ"ב סוף הלכה ד', ובמ"ד ש"ש פרשה ב' פסוק ה' ובוהר פרשה יתרו, דף פ' ב'), ואם כן, באמרו בת עשרים כבת שבע ליופי הוא כמו דחלי עיקר בטפל וניכר בבחלי ניכר.

אך באמת הדבר נכון, משום דהיופי אשר בבת עשרים אין דאי מוחלט שהיופי הוא טבעי, תולדותי, יצן כי הרבה אמצעים ותדבולות יש להוליד את היופי, כמו כחל ושרק, סיכות ותמרוקות וכדומה, וכמו במלכים ב' (ס' ל') ותשם בסוף צניה, ובאסתר (ב' י"ב) ששה חדשים בשמן המור וגו', ובתלמוד מס' שבת (פ' ב') אמרו כי מדרך הבנות שהגיעו לפרקן לעדן בשרן, וכן מתבאר מהפזמון „לא כחל ולא שרק ויעלת חן” (כתובות י"ז א') וכן מעלים חן תכשיטין שונים, וכמו שאמרו, אין אשה אלא לתכשיטין, ופרש"י, כדי להתנאות בהן (שם ג"ט ב'), ועוד כהנה מאמרים, והנה כל זה בבנות מגודלות, וכמו שאמרו שם בגמרא, הרוצה לעדן (להלכין) את בתו סמוך לפרקה ישקנה חלב, אבל הילדה בת שבע שנים אין דרכה בכל אלה, וכמו שכתב רש"י בשבת (ס"ה א') לענין שהבנות והוא ימשול בך).

הקטנות יוצאות (בשבת) בחושינן שבאזניהן, וכתב, דהבנות הקטנות מנקבות אוניהן וגותנין בהן חושינן כדי שלא יסתמו ואין נושאות נומים בהן עד שתתגדלנה, עכ"ל. (ושעם נקיבת האזניים כתבנו למעלה בס' בראשית בס' ב')



ולכן אם ילדה בת שבע שנים יפה, או יפיה בטח טבעי ותולדי, ולא כן בת עשרים שנה. וזהו שאמר, שבהיות שרה בת עשרים ה' יפ' טבעי ותולדי כיופי ילדה בת שבע, ועל כפי' וירא כפי' אחרי בלותי (י"ח י"ב).

**שני חיי שרה (כ"ג א')**

לא נתבאר על מה **כ** לשון זה, ואפשר לפרש עפ"י מה שאמרו במדרש, שסיבת מיתתה היתה, שהשטן הודיע לה שאברהם שחט את יצחק, ומתוך חרדה פרחת נשמתה. אבל אנן קי"ל, דאינש בלא זמני אינו מת" (יבמות קי"ד ב'), ואם כן איך אפשר שמפני החרדה תמות בלא זמנה, על זה אמר הכתוב, שני חיי שרה, כלומר, דאלה מטפר שנים חשויב כאן, מאת ועשרים ושבע, היו קצובים לה לחיות ולא יותר, והודעת השטן היתה דק להפסקת חייה המוגבלת.

ודע, כי עפ"י מה שכתבנו דק"ל, אינש בלא זמני אינו מת" — עפ"י זה אפשר לפרש מה שאנו אמרים בברכת ההרדאה, ברוך שאמר, ברוך גזור ומקיים — ולכאורה מה ריבואת הוא לגבי ה', והלא גם מלך בריד גזור ומקיים, כי אם, למשל, בית משפט דן את אחד למיתה או לחפיה, יוליכוהו תיכף מבית המשפט ומקיימים פסק דינו.

אך הבאור הוא, כי לפעמים יתכן שמלך בריד יגזור עונש בדין על אדם אחד, וגם הוא, וגם כל תילו והונו ואתו עמו כל מלאכי ארץ וחילותיהם ביחד עם כל האנשים אשר על כל פני תבל כולם כאחד בכל כחם יאבדו להשתחל להוציא אל הפועל פסק דין של המלך על איש זה — ולא יכלו, ופסק הדין ייאר לעולם בלתי מקיים מבלי אפשרות שיצא אל הפועל.

וזה יקרה באופן שבית המשפט ידון את חוטא אחד להפיסה במאסר, למשך שלש שנים, ואמנם כי מבית המשפט יוליכוהו תיכף לבית האסורים בתשבון לשבת שם שלש שנים, אך יקרה, שלאחר ישיבתו שם משך שנה אחת ימות שם, ואז אין כל אפשרות לקיים פסק דינו, כפי הקצוב, שישב שם שלש שנים, כי לא יחזיקו שם גוף מת, וממילא לא תתקיים גזירת המלך בשום ענין ואופן, כמבואר.

אבל אם מה' נגזר על איש שיענש באיזה מין עונש במשך שלש שנים (וכן גם כי יתברך במשך שלש שנים) או בטח ימלא עונשו (או ברכתו) במשך זמן כזה, ולא ימות קודם מלוי הזמן הנקצב, וזהו באור הלשון והענין ב"רוך גזור ומקיים".

**זמנת שרה בקרית ארבע היא חברון בארץ כנען ויבא אברהם לפסוד (כ"ג ב')**

בסוף פרשת וירא מפורש שלאחר העקרה נתישב אברהם בבאר שבע, ולפי זה תמזה, איך היתה שרה בחברון. ואפשר לומר עפ"י מה שאמרו באגרות, דקודם שהלך אברהם עם יצחק לעקדה שלח את שרה מביתו כרי שלא תרגיש בכל ההכנה הנעשה ביציאה לדרך ההוא, ושלחה לחברון מהלך י"ב שעות מבאר שבע ומתה שם, ובא אברהם לשם.

והנה כתבנו לפי מובן המפרשים בלשון ויבא אברהם, שבא מן איוה מקום, כמו ויבא יעקב מן השדה (פ' ויצא), אבל לולא דבריהם אפשר לומר, דכוננת הלשון ויבא אברהם אינו משובן צעדה ברגלים והשבה ממקום, כי אם משובן התעוררות לדבר, להוציא איוו פעולה כבירה ברגש הנפש ובבבורת הרוח, ומלשון הנסה אלהים לכא לקחת לו גוי מקרב גוי (פ' ואתחנן, ד' ל"ד), כי בא כי בא לשטוש הארץ (תהלים צ"ו י"ג), וישמעו כל השמים וכל העם אשר באו בכרית (ירמיה, ל"ד י') ויבאו בבית לדרוש את ה' (דח"ב ט"ו י"ב) אשר באת לחסות תחת כנפיו (רות, א' י"ב), הורבה כהנה, וגם כאן הכונה בלשון ויבא אברהם שהכין עצמו ברגש וברוח כביר לפסוד שרה.

וכענין זה בפעל "בא" פירשנו הפעם, "הלך", כי לפעמים יורה פעל זה לא על פסיעה ברגלים כי אם מענין התאודות בגבורת הרוח ובעיו ואומץ הנפש למען הוציא אל הפועל פצולה כבירה וכבדה, ומה הלשון וילך ראובן וישכב (פ' וישלח), שבודאי לא בנקל עלתה לו להחלים בנפשו להוציא דבר בלתי רצוי כזה, אלא בדבר.

וכן בפרשה שמות (ב' א') וילך איש מבית לוי ויקח את בת לוי ואחר גזירת פרעה להשליך הילדים ליאור בוראי ה' קשה לפניו לישא אשה ולתוליד לאבדו, אך נזרדו בדבר וסמך על ישועת ה' (וח"ל דרשו פסוק זה), וכן בפרשה הנ"ל (ג' י') לכה ואשלחך אל כרעה והוציא את עמי, דהכוונה הודדו ברבר בשליחתי, וכן שם (ה' י"א) אתם לכו קחו לכם תבן מאשר תמצאו, ושירש"י, לכו בודיות, מפני שדבר קשה להפש תבן.

וכן כפי' בלק לכה נא ארה לי — כלומר, לכה בודיותי. והרבה יש כהנה, וכן פירשנו ב"רפ וילך, וילך משה, עיי"ש.

**ויקם אברהם מקל פני מתו וידבר אל בני חת (כ"ג ג')**

הלשון, מעל פני מתו אינו מבואר ברחבה, כי מה יחס שם פנים למאן, וגם למה התאם הכתוב את קומו זה עם דבריו אל בני חת על דבר מערת המכפלה.

אך יתבאר היטב עפ"י המבואר במדרשים, כי יען שמאז ומעולם נתקדשה המערה לקודש לכן היתה קולטת רק אלה שמתו בנשיקה. כלומר, לא ע"י מלאך המות. וכאן אחרי כי לא ה"אברהם אצלה בשעת מיתחת (כמש"כ במאמר הקודם) לא ידע את תכונת ואופן מיתתה, אם מתה בנשיקה וראוי' היא להקבר במערת המכפלה, או כי מתה במיתה רגילות ע"י מלאך המות. ואם כן אינה תוספת מקום במערת המכפלה. והנה אמרו במס' ע"ז (כ"ב) בתכונת המיתה אשר ע"י מלאך המות, שהוא מה"מ. זורק טיפה לתוך פיו של האדם, וממנה פניו מוריקות ומת, ולא כן זה שמיתתו בנשיקה. אצלו לא נשתנה מראה הפנים. וברצות אברהם להוכיח על אופן מיתתה, אם בנשיקה, או ע"י מלאך המות, נסתכל בפניה לראות כי אם הריק, אות הוא כי מתה ע"י מלאך המות, עפ"י זריקת טיפה. וכיון שראה שפניה לא נשתנה, ונוכח שמתה בנשיקה וראויה להקבר במערת המכפלה, אז החל לישא וליתן בזה עם בני חת. ומדדק הלשון מעל פני מתו, ממדא פנית. וגם מתבאר סמיכות קימה זו עם הוחלת ענינו עם בני חת.

וענינו לי בעפרון (כ"ג ח')

לא נתבאר למה בחר להוציא כל ענין זה ע"י שלוחים ולא פנה אליו בעצמו. ואפשר לומר עפ"י מה שאמרו במס' מכות (י' ב') הרבה שלוחים עושים ופירש"י, דבר שלא נעשה ע"י האדם בעצמו. נעשה ומתקבל ע"י שלוחים. עכ"ל. ולכן פנה אליו באמצעות בני חת בתקוה יותר בטוחת להשיג מבוקשו. ועיין עוד להלן בפרשה בפסוק ויאמר אל עבדו זקן ביתו (כ"ד ב') נשתמש שם גם כן בסבדא זו.

וכן צרפנו טבריה זו להלן בפ' ויחי, בעת שרצה יוסף לבקש מפרעה רשות ללכת לקבר את יעקב. ביקש אותו באמצעות בני ביתו של פרעה, כדכתיב שם (ד' ב') וידבר יוסף אל בית פרעה לאמר דברו נא באוני פרעה (על ענין זה) ולא ביקש בעצמו. מפני כי ה"ר רוצה להיות בטוח להשיג חפצו זה.

וטעם הדבר אשר ע"י שליח יש יותר תקוה למלוך הבקשה מאשר ע"י עצמו לא נתבאר. ודרוש הסבר.

ואפשר לומר, משום דמטבע אנשים, כשמבקש אדם מאחר למלא בקשתו הוא מדמין לו שישא פניו לזה, ומשתדל להוכיח, כי שזה הוא לזה, פן איזו השקפה שהיא. ואם הבקשה באה ע"י השליח, מוסיף הוא לרמז, כי לבד זכות משלחו, ראוי גם הוא, השליח, לישא פניו למלא דבר שליחותו. וכה, אם הבקשה באה ע"י שליח קשה ביותר להמתבקש להשיב ריקם

פני שנים, של המשלח ושל השליח, בעוד אשר בבקשת אדם ע"י עצמו, על המתבקש להשיב רק פני אחר, של המבקש, ולכן יש יותר תקוה למלוך בקשה ע"י שליח מאשר בעצמו.

ועם סברה זו אפשר לבאר את המסופר במס' ברכות (ל"ד ב') מעשה ברבי חנינא שהלך ללמוד תורה אצל רבי יוחנן בן זכאי וחלה בנו של ריב"ז, אמר לו לדבי חנינא, בקש עליו דחמים שיחי' וביקש וחי'. ואמר (ריב"ז), שאם ה"י הוא בעצמו מבקש לא פעל, ולפי שבארנו י"ל בטעם הדבר, משום דע"י שליח יש זכות כפול. ועל כגון זה נאמר טובים השנים מן האחד (קהלת).

ודע, כי עפ"י מה שבארנו שבקשת שנים נוחה יותר להתקבל מאשר בקשת אחד — עפ"י זה קרוב לומר, דבזה כלולה מעלת תפילה בצבור, מפני שקשה להשיב פני רבים, וכמ"ש בברכות ח' א', שאין הקב"ה דוחה תפילת צבור, ואעפ"י שיש בתוכם גם כאלה שאינם ראויים להענות להם (כחוראת השמות היוצאים מראשי תיבות של השם "צבור" צדיקים, בינונים ורשעים) — אעפ"י כן רבים הם, ואפשר שיוכה איש בזכות חבירו, כמו שבארנו.

ועפרון יושב בתוך בני חת (כ"ג י')

ברש"י כאן בשם מדרש, יושב כתיב (ולא יושב) מפני שאותו היום מנחו בני חת לנשיא עליהם מפני כבודו של אברהם, שישא ויתן עם נשיא גדול המעלה, עכ"ל. אבל אינו מבואר איפה מרומן זה בקרא שמנחו לנשיא, ואפשר לומר עפ"י מה שמתבאר בכמה מקומות דהלשון "תוך" ענינו — באמצע, כמו בפרשת בראשית (ב' ט') בתוך הגו, ותרומנו — במציעת גינתא, וביחזקאל (ט"ו ד') את שני קצותיו אכלה האש ותוכו נחר, כלומר, ואמצעותו.

ונראה לבאר יחס המלה "תוך" למובן אמצע, משום דמלא ז"ו "תוך" משותפת עם המלה תוך, (התיי' בקמ"ץ והוא"ו בסגולת) כמו בפרשת לך (פ"ו י') ויבחר אותם בתוך, ובספר שופטים (ט"ו ד') בין שתי חונבות בתוך, ובפ' מסעי (ל"ה ח') והעיר בתוך.

ויתבאר עפ"י זה הרכבת הלשונות בפ' בשלח (י"ד כ"ט) ובני ישראל חלבו ביבשה בתוך הים, ובוכרזו מארע זו בהמשך השירה אמרו, קסאו תחומות בלב ים (שם, ט"ז ח'), ולב — ענינו באמצע, כמו עד לב השמים (פ' ראתהו, ד' י"א), בלב האלה (ש"ב, י"ח י"ד), וזה הלשון בלב ים מוסב על המאורע בתוך הים, וע"ע בסמוך.

וידע, דהאר' באמצע הוא הדרך הגדולה והכבדה, וכמו שאמרו שלשת

שהיו מהלכין בדרך הרב באמצע (עירובין נ"ד ב'). ומטעם זה המנהג בבתי כנסיות להעמיד הביטא באמצע הבית לכבוד התורה שקורין עליה (ויש לזה מקור במס' סוכה נ"א ב'). וכן נוהגין היום בבתי ספר וחכמה, שהמורה והחורש יושבים בקתדרא באמצע הבית.

והנה כאן כתיב ועפרון ישב בתוך בני חת. ומתבאר, שהי' גדול ומכובד ביניהם. ועל כן ישב באמצע (במשמעות הלשון, "בתוך", כמש"כ), אך אם תכונת ישיבתו כזו היתה מכבד, הי' צריך לומר יושב, ומדכתיב "ישב" גרמ', שאותו היום נחל הכבוד הזה מפני כבודו של אברהם, כדי שיתעסק בעניניו (על דבר מערת המכפלה) עם אדם גדול ומכובד.

ועל דבר שכתבנו בבאר המלה "תוך" שענינה כמו באמצע דאיתי להוכיח הערה נפלאה מאחד מחכמי הספרדים. הוא החכם המפורסם בשם מהרי"ט שכתב בספרו בשם זה, חלק ג', סימן ה', בשם חכם אחד, שהי' נזהר (במקרה שבא לידו) בנט על תנאי לומר בלשון התנאי אם לא אבא בתוך י"ב חודש, משום דתוך משמע באמצע משם, ובאמת כונת המגדל שאם לא יבא במשך כל הי"ב חודש עד תומם, עכ"ל. ואמנם אפשר לחלק בין לשון תורה ללשון בני אדם, כמבואר בתלמוד בכמה מקומות (ע' נדרים מט' א'). וצ"ע לדינא.

### נתתי כסף השדה קח ממני (כ"ג י"ג)

לפי הענין הי' צריך לומר אתן כסף השדה, דהא עדיין לא נתן, אך כפי הנראה כן הוא מסגנון הלשון לבטא לפעמים את העתיד בלשון עבר, כמו למעלה בפרשת וירא (י"ח י"ב) אחרי בלותי היתה לי עדנה — תחת תהיה לי, וכן שם (כ"ב י"ב) כי עתה ידעתי — תחת כי עתה אדע, וכפ' שלה סלחתי כדברך תחת אני סולח או אסלה, ועוד הרבה.

ואמנם למעלה בפ' בראשית בפסוק הנה נתתי לכם את כל עשב (א' כ"ט), ושם גם כן הי' צריך לומר אתן, או אני נתן, ובארנו שם, דהלשון נתתי שם אינו מובן הושתה מיד ליד, כי אם מענין הבטחה, יעוד והזמנה, כלומר, כי מאז הומנתי ויעדתי דבר זה לתכלית זו, וכמו בפ' לך (ט"ו י"ח) לזרע נתתי את הארץ הזאת, ושם בהכרח לפרש נתתי מענין יעדתי הבטחתי שחזא הארץ לזרע, כי לעצ' אין לו זרע ואין כל נתינה, וכן בפ' תולדות (כ"ז ל"ד) ואת כל אחיו נתתי לו לעבדים, כלומר, יעדתי הבטחתי לעתיד.

וגם כאן הכוונה נתתי כסף השדה — מכבר יעדתי והקדשתי את הכסף עבור המערה ואין לך לסרב כזה, וקחם ממני. ועיין כרנן לקדושינו פרק ראשון (ברמי הגמרא כ"ו א') שכתב כוח

הלשון, "ושטר דאי' דקאמרינן שאינו מועיל לקנין, היינו שטר הוראת בצלמא שמודה שמכר, ושטר כזה אינו קונה, אבל בשטר נכד כמו שטרי דידן, אעפ"י שכתוב בהם ומכרתי ונתתי, לשון עבר, בכל זאת שטר קנין הוא, ומה שכתוב בלשון עבר, הוא כדי לחזק הדבר, כמו נתתי כסף השדה (פ' חיי), עכ"ל. ונראה מזה, כי לא רק מפני סגנון הלשון כתיב כאן נתתי, בלשון עבר, כמו שכתבנו, אך לטעם מיוחד, לחזק הדבר, שמדינע, שכבר הדבר אצלו ברור ובטוח כמו לאחר המעשה, וקרוכים דבריו לדברינו.

### ארבע מאות שקל כסף (כ"ג ט"ו)

במדרש אמרו על זה בסמיכות על הפסוק במשלי (כ"ב) נבהל להון איש רע עין, זה עפרון, שדרש עבור המערה ארבע מאות שקל כסף, ובירש פרשה ויחי מבואר במדרש, שעשו מכר לעקב את חלקו במערת המכפלה וקיבל ממנו כל כסף זהוב שהי' לעקב, ולא נדרש עליו נבהל להון, ואעפ"י שהי' לו בה רק חלק, ולעפרון היתה כולה שלו.

אך הטעם פשוט, דבימי יעקב כבר נתפרסמה המערה לקדושה צ"י קבורת אברהם ושרה ויצחק ורבעה ולאח, כמבואר סוף פרשה ויחי, והי' לעשו נכות אבות בה להקבר שם, וזכות כזו ראוי להעריך בדמים מרובים, אבל בימי אברהם עדיין לא נודע ענינה וקדושתה, ולא היתה השדה אשה בה המערה במעלה יתירה על שאר השדות כמעט, וסתם שדות היו אז בוול גדול, כפי המתבאר בפרשת וישלח (ל"ג י"ט) שקנה יעקב חלקת שדה במאה קשיטה, שהם חמשה שקלים, ועפרון דרש ארבע מאות שקל, וזה הוא רק מפני שהי' נבהל להון.

### ארבע מאות שקל כסף (כ"ג ט"ו)

ראה מה שכתבנו במאמר הקודם בטעם שדרש ארבע מאות שקל, וגם אפשר לומר עפ"י המאמר הרגיל בחז"ל, "גיבא ואינו יודע מה גיבא", כלומר, יש שמוציאים מפהם בלא כל בונה איהו מאמר או ניב שפתים, אשר באמת אפשר לכרין בו איהו משפט הגיוני, והם לא ידעוהו.

וכאן אפשר להטעים יחס הדרישה מן ארבע מאות שקל עבור המערה, עפ"י הדיוע בפרשה בחתני (כ"ז ג') כי ערך כל איש בהעדיכו את גופו לקדש הוא חמשים שקל כסף (מעין פדיון הגוף) כמבואר שם והיה עורכך חמשים שקל כסף, וידוע, כי במערת המכפלה נקברו שמונה אנשים, אדם וזוהו, אברהם ושרה, יצחק ורבעה, יעקב ולאח, ושמונה פעמים חמשים ארבע מאות, וזה דמו, כי כל אחד מהנקברים שם פדה עצמו מלהקבר בקרקע שאינו של בערך היותו גדול, חמשים שקל, כמבואר בערכין ו' ב,

אין נצרכין יתר על חמישים, ומעפרון נורק הדבר (המספר) בלא דעת כמש"כ.

ואנשי שער הנשים הוא רק שלשים שקל, כמבואר בפרשה בחקתי שם, ובמערה היו נקברין ארבע נשים, אך אם רוצות הנשים להעריך בערך גברים הרשות בידן. (ואמנם לא מצאתי אדות זה מפורש, וקצת סמך לזה מה דקדיל דעני יוכל להעריך עצמו בערך עשיר, וצ"ע).

ביני ובינך מה היא (כ"ג ט"ו)

רש"י מפרש הלשון ביני ובינך — בין שני אהבים כמונו. ואף כי אפשר לפרש בין שני אנשים נכבדים כמונו, אך אם כן היתה כוונתו, ה"ל לומר בינך וביני, להקדים כבודו של אברהם, כנהוג בדבור של כבוד, אבל אם המירש בין שני אהבים, שפיר אמר מקודם ביני, יען כי הוא באהבתו לאברהם ה"ל יותר בטוח מאשר באהבתו של אברהם אליו, יען "כי אין אדם יודע מה בלבו של חבירו" (פסחים נ"ד ב'), ותוספין קודם את הודאי, והוא אהבתו שלו לאברהם.

ועפ"י סברא זו אפשר לפרש בפרשה לך (י"ג ו') והיה ריב בין רועי מקנה אברם ובין רועי מקנה לוט, ומתבאר במדרשים (הובא ברש"י) שרועי אברהם הוכיחו את רועי לוט על מעשה גזל שהיו עושים. ולא נתבאר מניין לדרוש זה, וגם מה דחכם לדרוש כן.

אבל לפי שבאנו, דהלשון "בין" הראשון הוא העיקר והיסוד, ואם כן איך יתכן שרועי אברם יתחילו בריב, וה"ל לומר בין רועי לוט ובין רועי אברם, לכן מפרשים דהמריבה היתה על ענין מסרי, שרועי אברם הוכיחו לרועי לוט על מעשיהם גזל, ומדת ריב מסרי רצויה וע"ד הכתוב (מכה י ב') שמעו הרים את ריב ה', ולכן כתיב מקדם רועי מקנה אברם.

וישקל אברהם לעפרון את הכסף (כ"ג ט"ו)

בכל הפרשה כאן, כשנזכר שם עפרון כתיב מלא וא"ו (אתר הרי"ש), לבד כאן כתיב חסר. ובמ"ד עמד על זה, וקראו על זה את הפסוק במשלי (כ"ח כ"ב) נבהל להון איש רע עין ולא ידע כי חסר יביאנו. ודשה נבהל להון — זה עפרון שהי' נבהל לדרוש הון רב עבור המערה, ולא ידע כי חסר יביאנו, שהסתרנו התורה וא"ו משמו.

ולא נתבאר בכלל מה תכונת עונש זה לו, וגם למה גרמו חסרוננו דוקא באות וא"ו.

וקרוב לומר עפ"י מה שכתבו המקובלים, דיסוד האמונה בה' הוא להאמין בששה פרטים, שהוא שלים בארבע רוחות העולם ולמעלה ולמטה בסה"ע

ששה פרטים (רע' בסמוך), ומבואר בברכות (ל"ב א') כי חשליטה בכסף רב מביאה לחסרון אמונה נאמנה בה', וכמו שאמר משה לה' בזכות ישראל ממעשה העגל, כסף הזהב שהרבתי להם בצאתם ממצרים סבבו את מעשה העגל, ויש לזה הרבה רמזים בתורה, ומכיון שעפרון ה"ל נבהל להון לא האמין ביסודי האמונה בששה פרטים הנזכרים, וזה מרומז בחסרון הוא"ו בשמו בפעם הזאת בקבלו הכסף, וזה באור דברי המדרש.

וכונת הלשון בהמדרש בלשון הפסוק ולא ידע כי חסר יביאנו, הוא כמו לא ידע כי חסרוננו יתגלה, וזה כמו שאמר בנוזר (כ"ג א') על לוט בענין מכלולו עם בנותיו, וקראו עליו את הפסוק במשלי (י"ח א') בכל תושיה יתגלע, שנתגלה קלוננו בתורה, וכן כאן, בהיותו נבהל להון נתל קלון ברמז בשמו בתורה, שנחסר ר' וזה הוא עונשו, כמו בלוט.

ועל דרך רמז אפשר לכיוון חסרון הוא"ו בשם עפרון מפני שהוא עולה בגימטריא כמספר "רע עין" שיחסוהו עליו, ארבע מאות, וזה רמז מדרישתי עבור המערה ארבע מאות שקל.

ודע, כי מה שכתבנו בשם המקובלים, כי יסודי האמונה בה' הוא להאמין בששה פרטים (שנחשבו למעלה) לא ראיתי מקור לזה, ואולי יסודה על מה שמבואר בתו"ל במדת הלוחות שהי' ארכן ששה טפחים ורחבן ששה (כ"ב י"ד א'), או יותר נכון, שמדת טפחים אלה נוסדה לזכרון באמונת הששה פרטים הנזכרים, אשר יסודם בלוחות התורה.

וגם אפשר לומר, כי על יסודות אלו (במספר ששה) צריך שתהא מדת ספר תורה ששה טפחים, כמו הלוחות (שם), וגם מהדין לכתוב ס"ת בוו העמודים, היינו שכל עמוד יתחיל בוא"ו, ג"כ רמז למספר ששה הנ"ל.

ויקם השדה והמערה אשר בו לאברהם

לאחוזת קבר מאת בני חת (כ"ג כ')

לא נתבאר על מה חזר ענין הקמה זו אחרי שכבר כתב (פסוק י"ז) ויקם שדה עפרון השדה והמערה לאברהם למקנה. וגם הלשון מאת בני חת אינו מבואר, שהרי מהם לא קנה כלל.

ואפשר לומר, דהפסוק הנה מודיע, כי לא רק לקבורת שרה קמה לו המערה, אך גם לאחוזת קבר לדורות, וזה ה"ל תלוי גם בבני חת, שהיו יכולים למחות כדיון בד מצואי, אך מכיון שקבר את שרה לעיני כל ולא מיחה, הביעו בזה את הסכמתם שיקום לו הקנין לדורות, לאחוזת קבר, וזה מרומז בלשון מאת בני חת, כלומר, מרצונם ומרשותם.

**ואברהם זקן בא בימים וה' ברך את אברהם בכל (כ"ד א')**

כפילת הלשון זקן ובא בימים יתבאר. מפני כי לפעמים באה הזקנה על האדם קודם זמנה. כלומר. טרם בא לשנות זקנה. וזה יקרה או. כשיש לאדם דאגות ומקרים רעים בחיים. וכמו שאמרו בתענית (ה' ב') על הפסוק בשמואל א' (ח' א') ויהי כי זקן שמואל. אעפ"י שכל שנותיו היו רק חמשים ושתיים. אך מפני סבות מעציבות בחי' משפחה. כי ידוע בספר שמואל. קפצה עליו זקנה קודם זמנה.

ועל זה אמר כאן. ואברהם ה' זקן מצד טבע הזקנה. שלכל חי. והיינו שבא בשנים. ומוסיף הכתוב לספר סבת הדבר שהגיע לזקנה טבעית מפני שה' ברך אותו בכל. ולא חסר בעולמו כלום. ועל כן באו שני הענינים בפסוק זה. מקוננות ומבדכחת. סמוכים זה לזה.

**וה' ברך את אברהם בכל (כ"ד א')**

אחד מזו"ל בתלמוד (ב"ב קמ"א א') דורש זה הלשון שברכו ה' בכל — שהי' לו בת. ומה שראה לדרוש כן. יש לומר עפ"י חמ"ר כאן (טוף פרשה ס'). שאם האב דרוש לישא אשה ובנו גם כן דרוש לישא. יקח מקודם לבנו ואחרי כן לעצמו. אבל בתוספתא ממס' בכורות (פרק ו') איתא להיפך. בזה הלשון. הוא לישא ובנו לישא. הוא קודם. וכדי לפרש בין הדעות הסותרות הסכימו הפוסקים. דהמדרש איירי בעת שהוא כבר קיים מצות פרי ורביה. ואז הבן קודם. והתוספתא איירי כשהאב לא קיים עדיין מצוה זו. ואז הוא קודם.

ומבואר במס' יבמות (ס"ב ב') דמצות פרי הוא להוליד זכר ונקבה. כבדיתו של עולם. וכאן מבואר. שאברהם השיא מקודם אשה ליצחק ואח"כ נשא הוא. כמו שמבואר בסוף פרשה זו (כ"ה א') ויוסף אברהם ויקח אשה. ולא מצינו בכל ספורי תולדותיו שהי' לו בת. ואם כן עדיין לא קיים מצות פרי. ולפי זה ה' מהראוי שמקודם ישא הוא (כהכרעת הפוסקים. כמבואר) ולמה השיא מקודם ליצחק. לכן דריש הדורש כאן בתחלת עניניו של בשרו יצחק שנתעסק בהם אברהם. שאמנם הי' לו בת וקיים פרי. ולכן התעסק בנשואי יצחק. ומבואר גם מה שסמך זה אל ענינו עם עבדו ומשלחתו.

**ויאמר אברהם אל עבדו (כ"ד ב')**

במאמר הקודם בארנו סמיכות הענינים מן ואברהם זקן ומן שליחות העבד. וגם יש לפרש זה. כי כפי שידוע בפרשיות הקדמות ח"י אברהם דינ"ל ללכת בדרך. ואם כן קשה. למה לא הלך בעצמו לתוצאות דבר נבחר בזה

בנשואי אשה ליצחק. על זה מתרץ הפסוק. כי הי' זקן ולא יכל ללכת בעצמו ושלה שליח.

ועוד יש לפרש טעם שלוח שליח לענין זה ולא הלך בעצמו עפ"י מה שהבאנו למעלה בפסוק (כ"ג ח') ופגעו לי בעפרון בשם התלמוד. דיותר יש תקות לתוצאות דבר לפי הרצון ע"י שליח מאשר ע"י עצמו. עפ"י טעם הדבר. לכן מצא ליותר נכון להוציא ענין זה ע"י שליח.

**הוא ישלח מלאכו (כ"ד ו')**

לשון זה אפשר לפרש בשני אופנים. בלשון נבואה. שבודאי ישלח וגם בלשון חפלה. והלואי שישלח. אבל יותר מסתבר כאופן השני. דהוא לשון חפלה. יצו כי אם בלשון נבואה לא מסתבר מה שאמר אחרי כן. ואם לא תאבה תאשה ללכת (פסוק ח'). יצו כי אם אמר לשון זה הוא ישלח מלאכו בדרך נבואה. שכן יח' שישלח מלאך. אם כן לא יתכן לומר ואם לא תאבה. כי בודאי תאבה ותלך. כפי הבטחת הנבואה.

**רק את בני לא תשב שמה (כ"ד ח')**

הפעל „השבה" יונח על מי שהי' במקום אחד ויצא משם ואח"כ שב לשם. אבל כאן לא יתכן לשון זה. שהרי יצחק לא הי' עוד במקום ההוא. ויותר ח"י נכון שיאמר רק את בני לא תביא שמה. וצריך לומר דאגב אליעזר שבו שייד לשון השבה. דהוא יח' במקום ההוא וילך לקחת את יצחק וישוב לשם. אגב אותו אמר לשון השבה גם ביחס ליצחק.

וכהא' גונא נמצא ברות (ב' ר') נעדה מואביה היא תשבה עם נעמי משדה מואב. כלומר. שבה אל בית לחם. אעפ"י שמעולם לא היתה בבית לחם. ובכל זאת כתיב בה הלשון ש ב ה. בשביל נעמי שהיא כבר היתה שם.

**וכל טוב אדוניו בידו (כ"ד ו')**

פירש"י. כתב מתנה כתב ליצחק על כל אשר לו. עכ"ל. אבל בתרגום ירושלמי ובמ"ר כאן איתא וכל טוב אדוניו. זו דייתיקא. וידוע. דייתיקא הוא שטר צוואה מחמת מיתה. וכפי שמתבאר כמה פעמים בגמרא. וכן בתנחומא פ' ואתחנן אמרו. שלא יאמר אדם הואיל והוא חולה מסוכן ועשה דייתיקא לא יתפלל עוד וכו'. ולכן איני יודע למה שינה רש"י כאן שם דייתיקא לשטר מתנה אשר הם שתי תעורות שונות. וכפי שמבואר במשנה מ"ק י"ח ב'. והוא כותבין במועד. דייתיקא ומתנה. וכן במשנה ב"מ י"ח א'. מצא דייתיקא ומתנה. הרי דענינים שונים הן.

ואפשר לומר, דקשה לרש"י, כיון דדייתיקא כותבין רק בחולה מסוכן מחמת מיתה, וכאן בפרשה לא נראה שהי' חולה, ואדרבה מבואר להלן שנשא אשה והוליד בנים (כ"ה א' וכו'), ואם כן — כך קשה לרש"י — מהיכי תיתא יתוב דייתיקא, לכן פירש שטר מתנה, וס"ל דשם דייתיקא כולל גם מתנה באופן מיוחד, באופן חולי.

אך אי משום הא לא קשה, דידעו בגמרא, שעד יעקב לא הוי חולשא כלומר, לא הי' כל איש חולה ואפילו טרם שמת והיו מתים פתאום, (ראה בסמוך), אם כן הי' כל אדם בריא דרוש לעשות דייתיקא, כי לא הי' ידע את עתו.

וזה שכתבנו שעד יעקב לא הוי חולשא והיו מתים פתאום, כך מפורש בבב"מ (פ"ו א'), ובילקוט פרשה לך (רמז ע"ז) איתא, שהי' אדם מתעטש ומת, ויתכן, שעל יסוד זה נהגין לומר לאדם המתעטש, "לחיים ולשלום" או, "אסותא", יען כי לפני' הי' העטוש תודעו למיתה, (ועיין בברכות נ"ג א', אין אומרים אסותא בבית המדרש), וחזי דבר זה מעין שעת סכנת וצריך לברכו להתעטש.

אך זה גופא דעד יעקב לא הוי חולשא, קשה ממה שאמרו בבב"מ (פ"ו ב') דמרגלית היתה תלוי' בצוארו של אברהם וכל חולת שהי' רואה אותה הי' מתדפא, הרי דגם בימי אברהם היו חולים, וגם כמבואר במדרשים בפי' וירא, בענין יציאת הגר מבית אברהם הי' ישמעאל חולה, עיי'ש ברש"י, בפ' כ"א י"ז.

ואולי הכונה דעד יעקב לא הוי חולשא סמוך למיתה, אבל סתם חולים שהיו חיים במחלתם היו גם ער יעקב, ובחולים כאלה איירי בימי אברהם, וגם י"ל כי כבר אמרו חז"ל (ירושלמי חגיגה פ"א ה"א) אין משיבין (אין מקשין) מן האגדה ועל האגדה, כי אין אגדה אחת משועבדת לחבירתה ואין האחת ערובה בעד השני, ותורת האגדה חפשית לכל דורש לפי הגינון דדוח ונסית דעתו, וכפי שכתב רב האי גאון בפרושו למס' חגיגה, כי "לא כרבי הלכה דברי אגדה, דברי אגדה כל אחד דורש לפי רוחו" עכ"ל (והובאו דברים אלה בספר אהל יוסף לחבור הראב"ע בפ' שמות), ודגילים החכמים לומר בסתירת אגדות, "מדרשות חלוקות הן".

זיקם וילך (כ"ד י')

כפל לשון "וילך" שבכאן, (ויקח עשרת גמלים וילך ויקם וילך) אפשר לכאור עפ"י מה שאמרו בגדה י"ג ב', רוכבי גמלים אסורים לאכול בתרומת, מפני שמחמימות בשר הגמל הם מתחממים ומתסמאים, וידוע, דהעבר הי'

אליעזר בן משק בית אברהם, וזה' נזהר בטהרה, וע' יומא כ"ח ב', ואשמעין הכתוב שלא רכב, אך הלך רגלי, וזה נרמז בכפל לשון וילך וילך.

והיה הנערה אשר אומר אליה (כ"ד י"ד).

במס' חולין צ"ה ב' הקשו בתוס', איך נתן סימן, הוא זה הוי מעין ניהוש וכישוף, ותיצלו, שלא נתן לה הצמידים עד שהגידה לו בת מי היא, ואעפ"י דכתבי' ויקח האיש נזם זהב, והדר כתיב ויאמר לה בת מי את (פ' כ"ג), אין מוקדם ומאוחר בתורה, וכן מתבאר מתמשך ספורו אח"כ ממהלך הענין, שאמר ואשאל אותה ואומר בת מי את ותאמר בת בתואל ואשים הנזם על אפה והצמידים על ידיה (פ' מ"ו), עכ"ל.

וכתבנו בתרי"ת, דעיקר קושיתם בזה מניחוש וכישוף הוא פלא גדול, יען כי ענין ניהוש וכישוף הוא אם תולין כל מהלך הענין עפ"י כישוף לבד, בלא הזכרת שם ה' ובלא כל בקשת סיוע שלו, וכמו שאמרו בחולין (י' ב') למה נקרא שמם (של מנחשים) כשפים (מכשפים) מפני שמכשפין פמליא של מעלה (כלומר, כח של מעלה).

אבל כאן הלא ביקש מפורש שיזמין לו ה' מה שדורש, כמו שאמר מקדם (פ' י"ב) ה' אלהי אדוני אברהם הקרה נא לפני היום, וזוהי הנערה אשר אומר אליה שמה וגם נמליך אשקה אותה ה' וכו' חת (אתה), וכן להלן (פ' כ"א) והאיש משתאה מחריש לדעת החצליה ה' דרכו, ועד להלן (פ' כ"ו) ויקח האיש וישתחו לה, ובפסוק כ"ו, ויאמר ברוך ה' אשר לא עזב חסדו וגו', וכה הי' כל ענינו בתפלה ובתורה והרואה לה, ואת דבר אמירתו להנערה ותשובתה עשה רק לסימן, ואין בזה כל ענין ניהוש, ואדרבה, יש בזה צדקת מאמינים וישרת תמימים, — ותמינהי מאוד על התוס' מה ראו להקשות כזה, ועל המפרשים שלא התעוררו בדבריהם אלה לעמוד על תכונת הדבר ולבררו כמו שכתבנו.

בתולה ואיש לא ידעה (כ"ד פ"ו)

בלאורה הוא כפל לשון בענין אחד, דבתולה היא אשר לא ידעה איש, ועיין רש"י מביא דרשה על כפל לשון זה.

ועל דרך הפשט אפשר לומר, דשם בתולה לבד מוציא רק נשואה ולא ארוסה, וראי' לזה, שכן מצינו ביואל (א' ה') וכבתלה חגורת שק על בעל נעוריה, ומתבאר, שאעפ"י שהי' לה בעל נקראת בתולה, וצריך לומר, דבכפל שם בעל גם ארוס, והשם בעל נעורים הוא מענין אלהי נעורי (ירמיה' ג' ד'), וכן יתחם השם לכל מיני אדנות, כמו בעל הית, בעל הבור, ותודע בבעליו (משפטים), וכן לכל ענין טבעי או מוסרי, בעל נפש (משלי, כ"ג ב'), בעל החלומות (וישב), בעל שער (מלכים ב', א' ח'), בעל חמה (נחום, א' ב'),

ועוד הרבה, ולכן לא יפלא אם גם הארוס יכונה בשם בעל, שהוא באיזה ערך אלוף לה.

וכנגד זה מצינו שארוסה נקראת גם „אשת“ וכמו שאמר יעקב ללבן בהסכה לדחל, הבה את אשתי, אף שרק ארוסה היתה. ובתלמוד יבמות (כ"ט ב') אשתו ארוסה וכו'.

והלשון כאן ולא ידעה איש — כמו גם לא הכיר בה איש גם בהכרה, שלא הי' לה גם מרע ומכיר.

וראי' לזה שהלשון ואיש לא ידעה אפשר להסב לאו דוקא על חיי אישות כי אם גם על הכרה לבד. שהרי במקום שרוצה הכתוב לכרין נשואה, בעולה מפרש כן מפורש, כמו בפרשה מטות (ל"א י"ז) וכל אשה יודעת איש למשכב זכר, ובשופטים (כ"א י"ב) נערה בתולה אשר לא ידעה איש למשכב זכר, ומתבאר, דלשון לא ידעה איש לבד אינו מספיק להבין דוקא נשואה בעולה כי אם הכרה לבד, וכמו שבארנו.

**זתאמר גם לגמליך אשאב (כ"ד י"ט)**

ולמעלה (פ' י"ד) בעת שעשה הסימן אמר והיה הנערה... ואמרה שתה וגם גמליך אשקה, וכן בספרי את כל המאדע לפני לבן ובתואל אמר גם כן משמה שאמרה וגם גמליך אשקה (פ' מ"ו), ובאמת לא אמרה אשקה כי אם אש אב, והבדל גדול בין אשקה לאשאב, עפ"י מה שאמרו בכתובות (ס"א ב') שאין מדרד הצניעות לפני אשקה להשקות בעלי חיים וזכרים, ולכן אמרה בדיוק ■ לגמליך אש אב, רק אשאב ולא אשקה אותם, אך מעצמם ישקו מהמים השאובים והוא, העבר, אמר משמה שלא בדיוק, אשקה, והוא דיוק רך דק, אבל יגיד הרבה.

וכן שינתה הלשון כבוד מלשון שאמר הוא הגמלאיני מעט מים, דלשון גמלאה הוא לשון גם וקרוב ללשון לעיסת כמשי"כ רש"י, ברי"פ תולדות, דלשון הלעיטני הוא לשפוך לפני, והיא העמידה הכר ואמרה שתה — בעצמך.

**בת בתואל אנכי בן מלכה אשר ילדה נחור (כ"ד כ"ד)**

מנהגו של עולם שאיש מייחס את אביו לאביו ואת אביו לאביו שלו (של אביו אביו), וכן להלאה, וכמו פנחס בן אלעזר בן אהרן, קרח בן יצחק בן קהת בן לוי, והרבה כהנה, ובתלמוד מצינו רבי פרטא בנו של רבי אלעזר בן פרטא בן בנו של רבי פרטא הגדול (גיטין, ל"ג ב'), וכאן היא מייחסת את אביה בתואל לאמו מלכה אשר ילדה לאביו נחור (וכן למעלה ספיק מ"ו), וזה דלא כדנלי.

ואפשר לומר, כי במכוון אמרה כן, משום דכפי המתבאר בסוף פרשת

וירא, הגה לבד מלכה שילדה בנים נחור בעלה, עזר ילדה לו בנים גם סלגשו, ולפי זה אם היתה אמרת בת בתואל בן נחור, לא הי' ניכר אם הוא בנו מאשתו הנשואה, היא מלכה, או מפלגשו, וזה הי' לפגם מעטפה, ולכן הגידה מפורש בן מלכה, אשר ידוע הי' שהיא אשת נחור.

ואמנם כשסיפר זאת העבד לפני לבן ובתואל הפך הלשון, ואמר, שאמרת שהיא בת בתואל בן נחור אשר ילדה לו מלכה, ואם כי המובן אחד מלשוננו שלו ומלשונה שלה, בכל זאת הוא כיון לתפוס מקודם עיקר יחוסה שהיא נכדת נחור, יען שזה לו לעיקר שהיא נכדת נחור ממשפחת אברהם אשר אל זה הי' נושא את נפשו.

**גם תבן גם מספוא (כ"ד כ"ה)**

רש"י מפרש, כל מאכל הגמלים קרוי מספוא, כגון תבן ושעורים, עכ"ל, אבל לא פירש טעם הדבר ומקור המלה, ונראה, משום דשרש שם מספא הוא „ספא“, הוא תרגומו של אכילה גסה, כלומר, במקום שרוצים לבטא ענין אכילה גסה יבטא התרגום בארמית בלשון ספא, כמו בפרשה בתעלהן (י"א י"ח) את הלשון מי יאכילנו בשר (שהכוונה על אכילה רעבתנית) תרגם הוא מי יספינא בשרא, וכזה בחז"ל (פסחים ג' ב') ספו לי מאליה, כלומר, השביעתי, הלעיטוני, ויען כי בכלל יונה לשון זה על אכילה גסה, לכן משתמשין בו ביותר למאכל חיות, ועל כן אמרה כאן גם תבן גם מספוא רב לנו למען הגמלים, תבן לנו ומספוא לאכול, וזו היא כונת רש"י כאן שכל מאכל הגמלים קרוי מספוא.

ולא לפלא הוא שבאה מלה ארמית בתורה, כי הרבה יש כהנה, כמשי"כ רמב"ן בפ' ויצא בפסוק זבדני (ל' כ') (ובירש פרשה ברכה ואתה מרכבות קורש (ל"ג ב'), ואתה הוא זה שבעברית ווא — בארמית ואתא), ועי' לפנינו בפ' אמור בפ' לפלא דא נבדל (כ"ב כ"א), וטעם מציאות מלים ארמיות בתורה יש לומר עפ"י מש"כ הרמ"א באבן העזר הלכות גיטין סימן קכ"ז סעיף א', דאעפ"י שאין לכתוב נוסח הגט בערבוב שני לשונות, אבל בעברית וארמית (כמו שנהגים אצלנו) מותר, משום דשניהם נתנו בסניף, והם קרובים בלשון, וכלשון אחד חשיבי, עכ"ל.

ומה שכתב „דשניהם נתנו בסניף“ אינו מבואר וקרוב לומר, דכונתו לפה שכתבו חזקרי הלשון, דהמלה „אנכי“ (מן אנכי ה' אלהיך) היא ארמית (תחת „אני“ בעברית), וכן קבע חסיסן בפיוט ליום ראשון דשבועות, בפיוט המתחיל אז בכתב אשורית ובלשון עברית ובדבור מצרית הנחלת לבת עברית (מוסב על עשרת הדברות), וזה הלשון „בדבור מצרית“ מוסב על המלה אנכי.

את רבקה. כאשר באמת כן נראה לאתר דבריו שדחוהו בכמה דחיות, כמו שסבבו אותו בשאלת פיו. ואח"כ ברוצנו לעכבה איזה זמן, וכן נשמע מהסכמתם התכרחית באמרם אם מה יצא הדבר, ועל כן לא יוכלו. לדבר מטוב ועד רע, וכל זה מורה, שלא בחשק נמרץ נענו לזה, ועל כן רצה העבד להבטיח ביותר הדבר בלא יסגולה, ולתכלית זו סרב מלאכול אתם עד אשר יגמור דבריו, מטעם שנבאר בזה.

כי כפי שחקרו ח"ל רוח בני האדם ומערכי לבו החליטו, למת תלמיד חכם דומה בפני עם הארץ, בתהלה דומה עליו לקתון של זהב, אכל צמח, (גירסא אחרת — נהנה ממנו) דומה עליו לקתון של חרס (סנהדרין ג"ב ב'). וידוע, והעבד הזה המורשה מאברהם לתוצאת ענין זה ה"י אליעזר (מכ מבאר במדרשים) הוא הנקרא דמשק אליעזר (פ' לך, ט"ז ב'), וחז"ל אמרו, שאורי השם דמשק, שדולה ומשקה מתורת רבו (אברהם) לאחרים (יומא כ"ח ב'), ה"י תלמיד חכם, וכברוהו.

ולכן כל זמן שלא אכל צמחם ה"י חשוב ומכובד אצלם כקתון של זהב, ואז לא ה"י. אך בנפשו להשיבו ריקם מבלי למלאות שאלתו במסרת שאלתו לתת את רבקה, אבל מכיון שיאכל צמח ירד ממדרגת חשיבותו אצלם (כמו שאמרו שם בגמרא, דומה עליו לקתון של חרס), ה"י הנקל בעיניהם להשיב ריקם בקשתו, ולכן לא רצה לאכול צמחם עד כי יגמור דבריו, כדי שלא יאבד מקודם חשיבותו אצלם וימלאו שאלתו, וידע כי בזה ימצא מבוקשתו כאשר באמת כן ה"י.

זה' כרך את ארוננו ויתן לו צאן ובקר וכסף וזהב ועבדים ושפחות וגו' (כ"ד ל"ה)

מדרד העולם להקביל ליסוד עשירות — כסף וזהב, וכל חפצי עולם יחשבו כמו תולדותיהם, יען כי בעבורם אפשר להשיג את כל, וכאן הקדים העבד לתאר את עשרו של אברהם בצאן ובקר.

ואפשר לומר בטעם הדבר עפ"י מה שאמרו במס' חולין (פ"ד ב') הרוצה שיתעשר יעסוק בבהמה דקה (והיינו צאן), וטעם דבר זה אפשר לבאר עפ"י הכתוב בתהלים (קמ"ד יג) צאננו מאלופות מרובבות, הבאור הוא, שתרבותו (תולדותו) היא לאלפים ולרובבות, וזו היא ברכתו, וחז"ל נתנו רמז לזה בתורה ב"פ עקב (י' יג) וברכך וגו' ועשתרות צאנך, ואמרו (על דרך אסמכתא) למא נקרא שמו עשתרות, שמעשרות את בעליה, ברבוי, כמבואר, (ותחזיו נוסף, כמו שנבאר שם).

ורצה העבד לספר תחלת יסוד העשירות של אברהם. תפס הברכה מן

יתכן עוד לומר, דמה שראו חז"ל במס' שבת (ק"ה א') לדרוש המלה "אנכי" בנזיריקון אגא לפשאי כתבא יתבית, זהו מפני זה שבאה המלה בארמית ולא בעברית "אני", ודרשו שבאה המלה לרמז ענין נזיריקון זה, שהכונה לומר, שמי שמכיר בתורת ה', שהוא מכיר גם כן בנפשו (בגדולתו).

ויתן תבן ומספוא לגמלים וישם לפניו לאכול (כ"ד ל"ב—ל"ג)

דייק הכתוב לכתוב בזמן הגמלים כנסית הפעל נתינה ובמזון האדם (העבד) בפעל שימה.

וזה אפשר לפרש עפ"י הגמרא דמס' תמורה (ל"ד ס"א, על הפסוק דפרשה צו בענין הרמת הרשן מעל המזבח דכתיב ושמו אצל המזבח, ופירשו חז"ל, ושמו (להרשן) — בנחת, בלא מהירות וחפזון), ושמו — שלא יפזר (הרשן כריחת מקום), רק סמוך למזבח, ע"כ ומתבאר, וחז"ל מפרשים תכונה הפעל "שימה" שתעשה הפעולה בסידור ובמשטר, ותכונה זו לא תכון אם נעשה הדבר בחפזון ובבהלה רק בנחת לאט לאט, ולא כן תכונה הפעל נתינה, שהוא מורה רק על ההעברה מיד ליד, איך שתעבור, אם בפזירות אם בסידור.

הנה ידוע, כי בזמן החיות אין מתהדרין ואין מתפנקין בתכונה ההשגת להם, כי אם מריקים ומשליכים לפניהם את המזון ודי בזה, ולא כן כשמכנינים סעודה לאדם משתדלים לערוך שלחן ומיני מאכל בסידור ובמשטר ובטוב טעם, והערכה זו כלולה בפעל "שימה" כמו שבארנו, ועל כן דייק הכתוב לכתוב אצל הגשת המזון להגמלים בלשון נתינה, ויתן תבן ומספוא, שמורה על קלות אופן הנתינה, אם אך ניתן, ובמזון העבד כתיב וישם לפניו לאכול, כמו שנעדר לפניו שלחן בכבוד ובטעם, ומצין הלשון בפרשה מקץ, כשעדר יוסף סעודה לאורחיו (ואחיים) אמר, שימו להם (פ' מקץ), כלומר, העריכו שלחן בכבוד תהיר, וסמוך לו — וישמו לו לבדו ולהם לבדם, הלא בסדר ובמשטר.

ובהמשך התבאר נבאר עפ"י הנחה זו כמה פסוקים בתורה, וצ"י משי"כ בפי תצא בפסוק וכתב לה ספר כריתות ונתן בידה, ונבאר שם אי"ה מה שנוגע במבואר זה לדינא.

ויאמר לא אוכל ער אם דברתי דבריו (כ"ד ל"ד)

לא נתבאר טעמו שסירב עצמו מלאכול עד שיגמור דבריו, כי לא יתכן שלא ח"י לו כוח כונה מיוחדת, יען כי לולא זאת, הלא כה דרך קבלת אורחים, שמכבדים אותם בסעודה ומדברים דבריהם.

ואפשר לומר, משום דראה ונוכת, כי לא בנקל תעלה לו הסכמתם לקחת



הצאו ובקר המעשרות את בעליהן, ונתכרך בהן, ומהן השיגה ידו לכסף וזהב וכו'.

**ולקחת אשה לבני (כ"ד ל"ח)**

בדברי אברהם אליו נאמר ולקחת אשה לבני ליצחק (פסוק ד') והוא, העבר, השמיט כאן המלה ליצחק.

ואפשר לומר שהשמיט זה במכוון. משום דאברהם הציע לו שני תנאים בענין זה. האחד שתהי' האשה דא"י ליצחק מצד שהוא בנו, והיינו שתהי' ממשפחתו, וזה רמז לו במלת "לבני", התנאי השני — שתהא דא"י ליצחק מצד עצמו הוא. שתהא כשרה וצדקת, כמו שראוי לאשתו של יצחק. וזה רמז לו במלת "ליצחק".

אך הוא, העבד, בהכירו בהם, בלבן ובתואל, כי רחוקים הם מדידת ה' ומדרכיו של אברהם, חשש פן לא יאבד לתת את רבקה שתהי' מחויבת להתנהג כצדקת, כי אין לבם של רשעים להנהיג כזו, וכמ"ש בפסחים מ"ט ב' גדולה שגאה ששונאים ע"ה לת"ת וגם את דרכיהם והנהגותיהם שונאין, וידע, כי בהדגישו את המלה "ליצחק" יעמרו על כונה זו, כמו שעמד הוא על כונת אברהם במלה זו, ומפני זה אפשר כי יסוגו אחר מכל הענין, לכן השמיט את המלה הזאת.

**ואומר אל אדוני אלי לא תלך האשה אחרי (כ"ד ל"ט)**

פירש"י אלי כתיב (חסר וא"ו במלת "אולי"), בת ה' לאליעזר והי' מחזיר למצוא עליה, להשיאה ליצחק, וזהו רמזו במלת "אלי" ואמר לו אברהם, בני ברך ואתה ארור ואין ארור מתדבק בברוך, עכ"ל; והדיוק נראה לעין, שהי' ה' לו לומר ואין ברוך מתדבק בארור, וכמדומה שכבר עמדו על זה מפרשים.

אך אפשר לקיים הלשון ברש"י כמו שהוא עפ"י המבואר במ"י יבמות (ס"ג א') נחות דרגא ונסיב איתתא. ופירש"י, לא תקח אשה חשובה ממך, שמא לא תתקבל עליה, עכ"ל. ומתבאר דצריך ליוהר שיהא הבעל מתקבל על לב האשה, והנה לפי זה בודאי ברוך רוצה להתדבק בארור, כי היא לגבי נחות דרגא ויתקבל עליה, אבל ארור אין רוצה להתדבק בברוך מפני שלא יתקבל עלי, ומדויק לשון רש"י אין ארור מתדבק בברוך.

**ואבא היום אל העין (כ"ד מ"ב)**

ברש"י כאן בשם המדמד, דכותנן לשון זה לומר, היום יצאתי והיום באתי, מכאן שקפצה לו הדרך, עכ"ל, ולא נתבאר לאיזו תכלית סיפר זאת.

וקרוב לומר עפ"י מה שכתבנו למעלה בפסוק י' בשם המדמד, רבשעה

שיצא העבד לדרכו, נתן לו אברהם שטר מתנה על שם יצחק על כל אשר לו, למען יראה זאת להורי הנערה, וכפי הנהוג ה' כתוב בהשטר יום זהתיבה וזהתימה מיום שיצא לדרך, ובאופן טבעי ה' מהלך הדרך כמה ימים. ואחרי שהוא בא בקפיצת הדרך באותו יום שנכתב השטר, ואם לא יספר מזה יתפסוהו לבראי, שאין זמן השטר מכוון. לכן ה' מוכרת לספר מקפיצת הדרך.

**אני טרם אכלה לדבר (כ"ד מ"ה)**

לפי משפט הלשון והמשך הענין ה' צריך לומר, אני טרם כליתי לדבר, אך מתכונת לשון "לשה"ק לבטא לפעמים עבר בלשון עתיד, וכמו בפ' בראשית וכל שיה השדה טרם יהיה בארץ (ב' ה') — תחת טרם היה, ואד עלה מן הארץ (שם ו') — תחת עלה, וכן על פי ה' יחנו ועל פי ה' יסעו (פ' בהעלתך ט' י"ח) — תחת חנו, נסעו, ובפ' בשלח (ט"ז ה') והיה ביום הששי והיינו והיה משנה על אשר ילקטו יום יום — תחת אשר לקטו, ועוד הרבה.

**וילינו ויקימו בבקר ויאמר שלחני לאדוני (כ"ד נ"ד)**

הנה למעלה (פסוק נ"א) מבואר שכבר נפטר מהם כי אמרו לו הנה רבקה לפניך קח ולך, ולפי זה לא ה' לו הכרח לבקש עוד הפעם רשות ללכת. אך מבואר במ"ק (ט' א') כי ממדת דרך ארץ הנפטר מרבו ביום ולן באותה העיר צריך למחר להפטר (לקבל רשות) עוד הפעם, ונהג העבד כזה לפי מדת דרך ארץ.

**תשב הנערה אתנו ימים או עשור (כ"ד נ"ה)**

לכאורה משמע שנתחרטו ממה שאמרו מקודם הנה רבקה לפניך קח ולך (פסוק נ"א), אך יש לומר עפ"י המסופר בפסוק (נ"ג) ויוצא העבד כלי כסף וכלי זהב ויתן לרבקה, ומבואר במדרשים, שנתן לה את אלה בתורת קדושין בשליחות מיצחק, וידוע, דלאחר הקדושין נותנין להכלה זמן י"ב חדש לפרנס עצמה בבגדים ותכשיטין (כתובות נ"ז א', במשנה), וימים"י היינו שנה, כדכתיב (פ' בחר, כ"ה כ"ט) ימים תהיה גאולתו, והכונה — למשך שנה, ואמרו כאן תשב הנערה אתנו ימים — דהיינו י"ב חודש, וכאשר סירב לזה אמרו, או עשור (עשרה חדשים), ולכן אין בלשונם זה חרטה דברים, כי אם נתחדשה הצעה עפ"י זה שנתן כסף קדושין.

● ובגמרא שם בכתובות למדו מכאן הא דנותנין לבתולה י"ב חדש לאחר הקדושין לפרנס עצמה, כמבואר, ויש להעיר שלא סמכו זה על פסוק יותר מפורש באסתר (ב' י"ב) מקץ היות לה כדת הנשים, ששה חדשים בבשמים

הששה חרשים בשמן המור, ובערך ענינים כאלה בנשי הדיוטים.  
ואמר בירושלמי (כלאים פרק ח' הלכה ב') אין למדין מן המלכות כלומר, מערכו ומנהגיה, ולכן אין להביא רא' להנהגת סתם אנשים מהנהגת מלכים.

### ויברכו את רבקה (כ"ד ס')

במס' כתובות (ד' ב'), מניין לברכת חתנים בעשרה שנאמר ויקח בעוה עשרה אנשים וגר' (רות ד' ב'). וכתבו התוס' בזה הלשון, ובמס' ללח (פרק א') דמייתי קרא ויברכו את רבקה, נראה דאסמכתא בעלמא היא, דעשרה לא משמעיה מהתם, ולא איירי פסטי' דקרא בברכת אירוסין, עכ"ל. ונראה דכונתם במה שאמרו דפשטא דקרא לא איירי בברכת אירוסין, משום דשם כתיב פסודש ענין הברכה, היי' לאלפי רבבה וירש זרע את שר' שנאמר.

ואמנם אי' משום הא לא אריא, דאפשר לומר, דמשם ילפינן עיקר הדבר שצריך לברך באירוסין, אבל ענין הברכה ונוסחתה אנו מתקנין לפי רוחנו, ולימוד זה מלבן איננו יחידי, כי כמה דברים וענינים, דינים ומנהגים אנו למדין ממנו, כמו שאין מערבין שמחה בשמחה אנו למדים ממה שאמר הוא ליעקב אחר נשואי' לאה, מלא שבע זאת ונתנה לך גם את זאת, פ' ויצא, כ"ט כ"ו (ירושלמי מ"ק פ"א ה"ז), ושאינו נותנין תעצירה לפני הבכירת (שם, ועיני' תוס' קדושין ג"ב א', ד"ה והלכתא), ושנותנין לבתולה לאחר האירוסין זמן י"ב חודש לפרנס עצמה בבגדים והכשירים (כתובות ג"ז ב') ועיני' מ"כ למעלה במאמר הקודם, וע' מ"ש"כ בפ' בלק בפ' מה טבו אהליך יעקב (כ"ד ה').

וראיתי להעיר כאן על מ"ש"כ באה"ע' סימן ס"ב סעיף ט', שאין לומר שבע ברכות (בסעודת נשואין) על כוס ברכת המזון, אלא מביא כוס אחרת ואומר עלי' שבע ברכות, וחזור ולוקח כוס של ברהמ"ז ואומר עלי' בורא חת"ג, ומקור הדבר מתוס' פסחים ק"ב ב', והטעם בזה, משום שאין עושין מצות חבילות חבילות (מענין קשור ואגודתו, ומלשון חבילי עצים) משום דמיחוי' עליו כמשה' (לשון רשב"ם בפסחים שם).

ומשטחות לשון התוס' אין מבואר, אם מביאין את הכוס השני אחר שברכו ברהמ"ז, או שקודם ברהמ"ז מעמידין שתיהן כאחת, רק ממכרין ביחוד, כמבואר.

אבל כפי המתבאר מתוס' סוטה (ח' א') צריך גם להביאן בפירוד זה אחר זה, ולא שתיהן כאחת, שכן אמרו שם על מה שאין משקין שתי סוטות

כאחת, ואין רוצעין שני עבדים כאחד, מטעם שאין עושין מצות חבילות חבילות, וכתבו התוס' בבאור הדבר, שאם יש להשקות שתי סוטות בפעם אחת לא יעמידו שתיהן כאחת בעזרה, ואעפ"י שאין שותות כאחת, אך מששתתה אחת מביאין השני, וכן ברציעת עבדים, ובתוספתא פ"ג דמס' פרה (גם זה מלשון התוס') תני נמי, אין עושין שתי פרות (אדומות) כאחת, אך משנעשה אפר מאחת מביאין השני' עכ"ל.

ולפי זה מתבאר, שאין נכון המנהג אצלנו שמביאין שתי הכוסות ומעמידין אותן על השלחן כאחת, יען כי לפי המתבאר, גם ההבאה לבדה היא בכלל אין עושין מצות חבילות, ולכן צריך להביא השני' (של שבע ברכות) לאחר שברכו ברהמ"ז על הראשונה ואומר עלי' שבע ברכות וחזור ולוקח הראשונה ואומר עלי' בפ"ג, וע' באה"ע סי' ס"ב ס"ט.

יש להעיר בדין אין עושין מצות חבילות חבילות במה שאמרו במס' שבת (כ"ה א') כשם שמצוה לשרוף את הקדשים שנטמאו כן מצוה לשרוף את התרומה שנטמאת, וקו"ל שם (כ"א א') דמותר להחליק נר חנוכה משמן תרומה שנטמא, ויוצא מזה, דבשעה שמדליק את הנר חנוכה — יחד עם זה מקיים מצות שריפת תרומה טמאה, ולמה לא נחוש לזה משום אין עושין מצות חבילות חבילות, כמבואר.

ואפשר לומר, משום דמצוה נר חנוכה ושריפת תרומה אין להן כל יחס קרוב, יען כי בנר חנוכה יען כי המצוה היא ההדלקה, ואם כבתה אין זקוק לה, כמבואר בגמרא שם, אבל מצות שריפה תרומה טמאה מצוה לשרפה עד שנעשה אפר, ואם כן, בשעה שנשרפת משום טמאה אזילא לה מצוה נר חנוכה, ולכן אין בזה משום אין עושין מצות חבילות, כיון דשיעורן ושעתן שונות.

ומדי זכרתי את ענין אין עושין מצות חבילות חבילות, אעיר מה שנמצא לשהן זה גם לענין למוד, בעירובין (ג"ד ב') אם עושה אדם תורתו חבילות חבילות תורתו מתמעטת, ובא מאמר זה גם במס' ע"ז (י"ט א'), ופירש"י חבילות חבילות, דברים הרבה ביחד, עכ"ל, וסבסו זה על דרך רמז וסימן על הסטק דמשלי (י"ג י"א) הון מהבל ימעט וקובץ על יד ירבה, ופירשו (כאמור, ע"ד רמז) מהבל כמו מחבל מלשון חבילות, ובחלוף ה' בח', מפני שהם סממנים אחד (אה"ע' מן הגרונ) ובירושלמי שבת פ"ו ה"ב, לא מתמצעין רבנן לדרוש ה' לחית, וע' בברכות ג"ז א' תרואה הספד בחלום, מן השמים חסו עליי, ופירשו הספד כמו חספד, ונראה בכונת הענין חבילות, שלומד בערבוביא, בלא סדר ותבנית, והו' עיקר גדול בלמוד, כמו שאמרו במס' תענית (ח' א'), אב ראיית תלמיד שחלמודו קשה עליו

על הפסוק דריש פרשה ויקרא (כ' א') ונפש כי תקריב מנחה, מה נשתנה מנחה שנאמר בה נפש (כי תקריב), ולא איש או אדם, או גם בלא תואר המקריב, דק וכי תקריב מנחה, או ואם מנחה קרבנה, כמו סגנון הלשון בפרשה שם, ואם מן הצאן קרבנו, ואם מן העוף קרבנו), אמר הקב"ה מי ודרכו להביא מנחה (שהוצאותיה מצטות) — עני (שאינו לו לקרבן יותר שוה מזה), מעלה אני עליו כאלו הקריב נפשו לפני, ע"כ.

ובצינור דברים אלה יתבאר וישעמו מאוד דברי הטור, כי יען אשר בזמן תפלת המנחה אדם עומד טרוד בעסקיו ובפרנסתו והוא מניח אותה ומתפלל, ופרנסת אדם היא חיוו ונפסו, לכן נחשבת תפלה זו לפני הקב"ה כאלו הקריב נפשו, והקרבת נפש כלולה בקרבן מנחה, ולכן על שם זה נקראת תפלה זו בשם „מנחה“, יען כי יש בה המעלה מן קרבן מנחה שהיא כמו הקרבת הנפש, כאמר.

ותהי' לו לאשה ויאהבה (כ"ד מ"ו)

ראה לפנינו בפרשה קדושים בפסוק ואהבת לרעך כמוך (י"ט י"ח) השייך לפסוק זה.

ויוסף אברהם ויקח אשה (כ"ח א')

ועל זה אמרו בב"ב צ"ב ב', שמכאן יסוד למאמר בני אדם, ששים מכאובים באים לאיש ששומע קול אכילה, שאדם אוכל והוא אינו אוכל, וזה רמזו בפסוק זה, דמקודם כתיב ויביאה יצחק (את רבקה) והאלה ותהי' לו לאשה ויאהבה, ושוב כתיב ויוסף אברהם ויקח אשה, ופירש"י, ששמע מחיי יצחק ונתקנא בו, עכ"ל, והלשון „אכילה“ שבגמרא הוא לשון נקיה לזיוג אישות, מעין לשון הפסוק במשלי (ל' כ') אכלה ומחתה פיה, ובחז"ל (כתובות ס"ה ב') ואוכלת עמו מליל שבת לליל שבת, עיי"ש.

וקרוב לכאר עפ"י זה את המסופר באגדת החורבן (גטין נ"ח א'), כי בעת שהתעללו הרומים ביהודים היו קורשים את צערי בני ישראל בכריע מטתם ולעיניהם שמשו מטותיהם כדי שיצטערו, ושאל אחד הגרעים איפה מרומם בתורה עונש כזה, והראה לו חבירו את הפסוק בתוכחה (פ' תבא) גם כל חלי וכל מדוה אשר לא כתובה בספר הזה, וכתב מהרש"א בבאור חזקוני, דיען שהוא דבר מגונה לא כתבה התורה מפורש, עכ"ל, אבל עם כל זה לא נתבאר איפה מרומם מחלה בענין זה, שתלה זה בלשון כל חלי.

אך לפי הגכרא דב"ק שהבאנו שאפשר לשישים מחלות (נקט לשון גמרא) לבא לרגלי צער זה, ניתא שמרומם זה בלשון כל חלי.

כברול הוא כשכל משנתו שאינה סדורה בפיו, והיו החכמים מיוחדים בכשרון הסדור בלמוד, וכמו בתענית שם, מסדר מתנייתא, וביומא (ל"ח ב') מסדר אגדתא, ואחד החכמים אמר על עצמו, אנא סדרנא אנא (פסחים ק"ה ב'), ובירושלמי טוכה סוף פרק א' מבואר, שהי' להם בית מדרש מיוחד בשם „בית סדרא“, והיתה תעודתו ללמד ללמוד בסדר ומשטר, ועיין בחולין קל"ז ב', ריש סדרא כבבל, וברש"י שם, וצ"ע.

ובזה יובן מה שמיד אחר מאמר זה בעירובין (שם) אם עושה אדם תורתו חבילות וכו', ועפ"י פירש"י, כמו שהבאנו, דהכונה הכל ביחד, בלא סדר, — מיד אחר זה הובאה ברייתא, כיצד סדר משנה, ובאה הברייתא כאן בענינה ובמקומה ובב"מ (פ"ד ב') הקיפתנו חבילות תשוכות.

ויצא יצחק לשוח בשדה לפנות ערב (כ"ד ס"ג)

במס' ברכות (כ"ו ב') אמרו, יצחק חקן תפלת מנחה, שנאמר ויצא יצחק לשוח בשדה לפנות ערב, ואין שיחה אלא תפלה, שנאמר (תהלים, ק"ב א') תפלה לפני כי יעטף ולפני ה' ישפך שיחו, ע"כ.

ואין לפרש לשוח מענין טיול, יען כי לא מצינו בכל המקרא פעל זה במובן טיול, ורק מענין דבור, כהפסוק הנזכר, ולפני ה' ישפך שיחו, וכן ישיחו בי יושבי שער (שם, ס"ט י"ג), ואחרי כי אין מדרך האדם לדבר לעצמו בלא חבר ורע, לכן מפרש שהוא מענין תפלה, ויען דכתיב שיצא לפנות ערב סמך לדרוש דמוסכ על תפלת המנחה, שהיא לאחר חצות היום, מש שעות ומחצה, וכבר נקרא הזמן ההוא בשם בין הערבים.

ולא נתבאר יחס שם מנחה לענין התפלה שאחר חצות היום, כי אנפ"י שמצינו הלשון מנחת הערב (מ"ב ט"ז ט"ה, תהלים קמ"א ב', ודניאל ט' כ"א), אך כמו כן מצינו שם מנחת הבקר (פרשת צוה, כ"ט מ"א), ומאל אולמא לכנות התפלה שאחר חצות היום בשם מנחה יותר מתפלת שחרית וערבית, ועיין בגמ' אברהם שחקר בענין שם זה, אבל לא החליט דבר, ימה שנראה לי בתכונת שם זה ויחוסו לתפלת הצהרים עפ"י מה שכתב הסוד אר"ח בסימן ר"לב בסמיכות למאמר חז"ל בברכות (ר' ב') לעולם יהא אדם זהיר בתפלת המנחה, וכתב בטעם הדבר, מפני שתפלת השחר זמנה ידוע לאדם בבקר בקומו ממשכבו ויתפלל עוד קודם שיהי' טרוח בעסקיו, וכן תפלת ערבית זמנה ידוע בשונו לביתו והוא פנוי מעסקיו, אבל תפלת המנחה שהיא באמצע היום, בעצם טרדת האדם בפרנסתו צריך האדם לשים אותה אל לבו לזכור ולפנות מכל עסקיו ולהתפלל אותה, ולכן אם הוא עושה כן שכור הרבה מאוד, ע"כ דבריו.

ואני אוסיף מלה ותבלין לדבריו עפ"י מה שאמרנו במס' מנחות (ק"ד ב')

יוסף אברהם ויקח אשה ושמה קטורה (כ"ה א')

במ"ד וברש"י כאן, קטורה זו הגר, ויש להעיר ממה שאמרנו בגמרא סוטה (י"א א') על הפסוק דפרשה שמות, וילך איש מבית לוי ויקח את בת לוי (ב' א'), והקשו בגמרא דאחרי שאחרי גזירת פרעה מהשלכת ילדים ליאור עמדו כולם וגרשו ונשותיהם, כדי שלא ילדו לאברהם, ורק הוא, עמרם, סמך על נס ותחזיר גרושתו, ועל זה מוסב הלשון ויקח את בת לוי, והיינו לקח גרושתו, ואם כן (כה מקשה הגמרא) איך כתיב ויקח, הלא ה"ל לו לכתוב ויתחורר, כי הלשון ויקח משמע קיחה ראשונה, ומתרגים זה שם בגמרא.

ולפי זה קשה כאן, דאחרי דכמי המבואר, קטורה זו הגר, ומבואר בפי' לך (ט"ז ג') שחיתה לו לאשה, אם כן ה"ל להפסוק כאן לומר ויחזור (לאחר שגרשה), וכמו שבארנו בגמרא דסוטה שהבאנו, ותחזיר בשם לא שייך כאן, וצריך לומר, דאעפ"י כן לא נחשבת אצלו כנשואה, רק כפלגש, וכמו שאמרנו בסנהדרין (כ"א א') בניש דוד ופלגשיה, בשם כתובתה ופלגשים בלא כתובה, והיו נקראות נשי דוד, ובכל זאת אינם כנשיו ממש וכן כאן, וקרב לומר, דעל יסוד זה מבארים בעלי הלשון את השם פלגש בגוטרין, פלג אשה (אשה למחצה), כך מבאר המדקדק הנודע רבי אלי' בתור בספרו הנקרא על שמו "הבחור".

וכזה צריך לפרש בנישי יעקב, בלחץ וולפה, כי פעם קורא הכתוב אותן שפחות, בריש פרשה וישלח (ל"ג א') ויחן את הילדים על לאה ועל רחל ועל שתי השפחות, ועוד שם (פסוק ו') ותגשנה השפחות חנה וילדיהן, ואח"כ לאה ורחל, ובריש פרשה וישב קורא אותן הכתוב נשי יעקב (והוא נער את בני בלהה ואת בני זלפה נשי אביו, ל"ז ד').

חנה בנוגע לפסוק שלפנינו, צריך לומר, דבפעם הראשונה לקחה אברהם שלא בתורת נשואה ממש, ועתה לקחה בליקוחין גמריק כיון, ושייך לשון ויקח.

ותלד לו (כ"ה א')

דבר פלא הוא, כי טרם נולד יצחק אברהם בכח תולדתו, וכמו נתיאש מזה, באמרו, הלבן מאה שנה יולד (פ' לך, י"ז י"ז) ויצחק נולד בנס מיוחד, ויצא מגבול הטבע, כמו שאמר ה', היפלא מה' דבר (פ' וירא י"ח י"ג), ומאז נולד יצחק עד אשר נשא את רבקה עברו ארבעים שנה, כמפורש בריש פרשה תולדות (כ"ה כ') ויהי יצחק בן ארבעים שנה בקחתו את רבקה, וה"ל אז אברהם בן מאה וארבעים שנה, ונשואיו שלו עתה היו לרגלי נשואי יצחק כמבואר לפנינו למעלה במאמר שלפני הקודם, והנה

עתה — בהיותו בן מאה וארבעים שנה נשא אשה והוליד שש בנים. כמבואר בפסוק זה, ולא נזכר כלל ענין נס, וכמה נפלא הדבר.

למרבית הפלא צריך לומר עפ"י מה שאמרנו בס' תענית (כ"ה א') ובחלין (פ' א') גמירי (מקובל אצלנו) דמשמאי מיהב יתב משקל לא שקלי, ופירש"י, כשמוזכר את האדם בטובה מן השמים שוב אין גוסלין אותו ממנו, עכ"ל, ולכן בעת שנתברך אברהם בברכת כח ההולדה בלידת יצחק שוב לא פסקה ממנו ברכה זו.

ואלה ימי שני חיי אברהם אשר חי (כ"ז ז')

במספר שנות החיים של כל האנשים בתורה לא בא הלשון, אשר חי, וזאת כאן באברהם ובאדם (פ' בראשית, ה' ה'), ושם בארנו בנוגע להלשון חות באדם הראשון, וכאן בנוגע לאברהם אפשר לפרש עפ"י מה שכתב רש"י בריש פרשה תולדות (כ"ה ז'), דבאמת חוקצב לאברהם לחיות מאה ושמונים שנה, אך מפני שלא רצה לראות ברשעתו של עשו ויתר (או מיעט) חמש שנים מחייו, וזה מדין, אשר חי מאה שנה ושבעים וחמש שנים, לומר, שאלה השנים חיי חי, אבל היו (חוקצב) לו יותר.

ואלה ימי שני חיי אברהם אשר חי מאה שנה ושבעים שנה וחמש שנים (כ"ח ז')

פרש"י, בן מאה כבן שבעים וכן שבעים כבן חמש, בלא חסא, ולא נתבאר מה יתיר לבן מאה על בן שבעים, והלא בבן שבעים אין מעלה מיוחדת, וצריך לומר הכונה, דאעפ"י דבסתם אנשים בן מאה נחשב, כאלו מת ועבר, ובטל מן העולם (אבות פירקין מ' משנה כ"ח), אעפ"י כן באברהם גם בחייתו בן מאה חי כבן שבעים, עוד כחיותו בו.

שנים עשר נשיאיים לאמתם (כ"ח פ')

הנהוג בישראל ליחס נשיאיים ושבתיים לאבותיהם, נשיא בית אב, שבט אב, ולא כן באומות העולם (בימים קדמונים) שמתחילים לאמותיהם, כמו כאן, נשיאיים לאומותם, וכן ולאומים יתגו ריק, שבתוהו כל האומים, וטעם הדבר עפ"י מ"ש ביבמות (צ"ח א') אין אב למצרי, כלומר, שהמצרי אין מביד את אביו ולכן מכונה עממותם בשם "אומת" (השרש "אם"), ובישראל לא נמצא שם זה במקרא.

ועפ"י זה יתבאר מה שאמרנו עמי לכלוחיה שובנה בנותי אשה לבית אמה, ולא אמרה לבית אביה, משום דאין אב למצרי.

וכן באסתר (ו) אם מורע היהודים מדרכל, ולמה נסתפקו בזה, אך הם חשבו בערך יחוסם הם, שאין יודעים בכירור, מי אביהם, אם מוצאו בטה מן היהודים.

## פרשת תולדות

ואלה תולדות יצחק (כ"ה י"ט)

הנה גם פרשת נח מתחלת בלשון אלה תולדת נח, ולפלא מה שנקבע לקרוא אותה הפרשה בשם "נח" וזו בשם "תולדת" ולא בשם יצחק. ויתכן לומר, משום דכל עיקרה של פרשת נח איירי בנח גופי', בענינו עם בנין התיבה והמבול וכל סדר חייו, ולכן נקראת על שמו, אבל פרשה זו עיקר ענינה מקיף חיי יעקב ועשו ועניניהם, והי' מן הדין לקרותה על שם, אך למען הקיצור תקרא תולדת.

וקרוב לומר, כי זו כונת רש"י בפסוק זה שכתב בזה הלשון, ואלה תולדות יצחק — יעקב ועשו האמורים בפרשה, עכ"ל, ולכאורה אינו מובן, מה בא ללמדנו בזה, והלא זה נראה ונודע לכל, אך כונתו להורות, דעל כן נקראת הפרשה בשם "תולדת" ולא בשם יצחק, כמו פרשת נח, משום דעיקר ענינה של פרשה זו הוא לספר חייים של יעקב ועשו, ולכן נקראת בשם "תולדת" ולא בשם יצחק, וכמו שכתבנו.

ואמנם במאמר הסמוך נבאר עוד כונה בדברי רש"י אלה, ומי חכם ויפתור מה לקרב יותר, ולכן הבחר יבחר.

ואלה תולדות יצחק (כ"ה י"ט)

אצל נח כתיב אלה תולדת, ולא אלה בראי' הנוסף, וזה הוא מפני שעה אליו לא נכתב עוד סדר תולדות של מי שהוא, וממנו מתחיל, אבל כאן כבר באו תולדת נח ואברהם, בני הגר וישמעאל, כתיב כהמשך לתולדות — אלה תולדת יצחק.

ואלה תולדות יצחק (כ"ה י"ט)

פירש"י, ואלה תולדת יצחק, יעקב ועשו האמורים בפרשה, עכ"ל, ולא נחבאר מה רצה לומר בזה, ולמה בא ללמד דבר הנראה ונודע לכל קורא. וכבר זכרנו מזה למעלה במאמר שלפני הקודם וחקרנו הדבר ובארנו.

ועוד אפשר לפרש לשון רש"י בזה ומטרתו בדברים אלה, עפ"י מה

שאמרו במדברים. כי על כן כתיב בתולדת השמים הארץ המלה "תולדות" מלא ווי' (בראשית ב' ד') ובפסוק ואלה תולדת ישמעאל (סיפ' חיי, כ"ה י"ב) כתיב "תולדת" חסר ווי', יצו כי תולדת השמים והארץ חיתה רצוני לפני ה', לכן כתיב תולדות מלא, ולא כן תולדת ישמעאל שציער הרבה את ישראל (עיון רש"י בפרשה וירא, כ"א י"ז, בפסוק באשר הוא שם, ובמס' ר"ש ט"ז ב' וברש"י שם) ולא חיתה תולדות לרצון, לכן כתיב בו תולדת חסר, לרמז על חסרון הרצון בתולדות.

ותנה כאן כתיב ואלה תולדת יצחק, כתיב תולדת בוא"ו אחד, ואחד חסר, וזה מורה מחצה מלא ומחצה חסר, או מחצית תולדה רצויה ומחצית אינה רצויה, וזהו יעקב ועשו. ועל זה כיון רש"י לפרש מה שכתוב תולדת בוא"ו אחד, מפני שתולדה זו כוללת יעקב ועשו, חוץ התולדה מחצה רצויה ומחצה אינה רצויה.

ועפ"י יתישב מש"כ רש"י יעקב ועשו האמורים בפרשה, ולא עשו ויעקב כסדר תולדותם, וכמו להלן בסיפ' וישלח (ל"ה כ"ט) ויקברו אותי עשו ויעקב בנ"ו — פשוט הוא, משום דהוא"ו המלא כאן במלת תולדת כתיב מקודם ואח"כ החסר, ולא כתיב תולדות, מקודם החסר ואח"כ המלא (אחר הדל"ת), וכיון שהמלא מורה על יעקב כתיב קודם, והחסר שנרמז לעשו כתיב אחריו, לכן הקדים רש"י יעקב לעשו.

### זאלה תולדת יצחק בן אברהם

אברהם הוליד את יצחק (כ"ה י"ט)

אפשר להטעים כפל לשון "בן אברהם אברהם הוליד", עפ"י המבואר בכ"מ בגמרא דכל המלמד לאחד תורה נחשב כאלו ילדו (עיון סנהדרין צ"ט ב'), ומבואר, דיש שני מיני תולדות, תולדת חומרית (או גופנית) ותולדת רוחנית, ובא הכפל לשון לרמז כי ה' אברהם לאב ליצחק בשני מיני תולדות, בחומרית וברוחנית, שה' מלמד ומחנך בדרך אמתנות ה', ועיין ברש"י באור אחד בה'.

### מפון ארם (כ"ה כ')

ברש"י כאן באו שני פתרונים ללשון מפון ארם, האחד, שהוא ארם צובה ונקרא פדן, והשני — שהוא כמו שדה ארם, כי בלשון ישמעאל קורין לשדה פדן, עכ"ל. ותמה אני, שהוצרך להסתייע מלשון ישמעאל, בעוד שמפורש בפסוק (הושע י"ב י"ג) ויברת יעקב שדה ארם, וזה מוסב על הפסוק שבסוף פרשה זו, לך פדנה ארם, הרי דבלשון הפסוק היינו שדה היינו פדן, ואולי דעתה, כי גם בפסוק בא מלשון ישמעאל, וצ"ע.

### אחות לבן הארמי (כ"ה כ')

לא נתבאר על מה מייחס אותה הכתוב אל לבן, אחרי שאך זה ייחס אותה לבת בתואל, ומה התוצאה מיוחסה ללבן, וגם כי כבר ידוע יחסה ללבן מפרשה הקודמת.

אך כפי הנראה מכמה מקומות במקרא ה' הנהוג בימי קדם לייחס את האשה אל אחיה, כה מצינו מחלת אחות נביות (ס"פ דה, כ"ח ט'), אלישבע אחות נחשון (פ' וארא, ר' כ"ג), מרים אחות אהרן (פ' בשלח, ט"ז כ'), תמר אחות אבשלום (ש"ב, י"ג ד'), והרעה אחות נחם (דה"א, ד' י"ט), יהושבע אחות אחזיהו (דה"ב, כ"ב י"א) ועוד. וטעם הדבר אפשר לומר עפ"י מה שאמרו (ב"ב ק"י א') הנושא אשה צריך לבדוק באחיה, כלומר, איזו דרך לאחיה, אם ישירה או שנתתה, וזה הוא, מפני שעל הרוב, כשאחים ואחיות בבית, תלמודנה האחיות את דרך החיים מאחיהן, ומטעם זה אמרו, כי רוב בנים דומין לאחי האם (שם), יצו כי היא, האם, תלמד דרכה מאחיה ואותה תלמד לבניה.

וקרוב לומר, דוד היתה כונת יעקב שאמר לרחל ביהם יחוסו לאביה לבן, אחיו אני ברמאות (ראה בפ' ויצא, כ"ט י"ב, בפסוק ויגד יעקב לרחל כי אחי אביה הוא, עיי"ש ברש"י), וזה הוא, מפני שהוא ה' בן רבקה אחות לבן, ורוב בנים דומין לאחי האם, ועל כן "אחיו אני ברמאות" כי לבן ה' נדע ברמאות, כמבואר בפרשה ויצא, ועיין מזה במאמר הבא.

ומטעם זה יש לומר נשרש בלב עשו המדה לרמית את יצחק בצדקה מופתית, כמש"כ רש"י כאן בפסוק כי ציד בפיו (פ' כ"ח) שה' שואל אותו האיד מעשרין את התבן ועוד כהנה דברי ברורות, וזה הוא מפני שנשתרשה בו מדת לבן אחי אמו.

### אחות לבן הארמי (כ"ה כ')

במ"ד ריש פרשה וישלח קראו את לבן בשם רבקה (רבו) דרמאי ובתחומא הלשון — אב הרמאים, וכפי הנראה, מפרשים המלה "הארמי" בתפוך אותיות — הרמאי, כאשר כן רגילים חז"ל בדרשותיהם, כמו שנחשב כאן איוח מהם:

(א) בשבת (פ"ה א') דרשו את השם "חרי" (שם אומה, בפ' לך, י"ד ר') בתפוך אותיות — ר"ת, ודרשו, שהם מריחים את הארץ וידיע תכונת האדמה מה ראוי לזרוע בה.

(ב) בעירובין (נ"ד ב') דרשו הלשון במשלי (ו' ד') ומודע לבניה תקרא, כמו ומודע לבניה תקרא (שתקבע עתים ללמד תורה).

- ג) בפסחים (פ"ז ב') דרשו הלשון בפסוק דשופטים (ה' י"א) צדקת פירונו כמו פורונו.
- ד) במד"ק (ט' ב') דרשו הפסוק בתהלים (מ"ט ב') קרבם בתימו כמו קבדם.
- ה) ביומא (ע"ה ב') דרשו הפסוק דפ' בעלתך (י"א ל"ב) וישטחו להם שטח כמו וישטחו להם שחט.
- ו) בעתגית (ו' א') דרשו המלה יורה (מלקוש) כמו ר"ה מלשון שביעה.
- ז) בתמורה (ט"ז א') דרשו השם עכסה כמו כססה.
- ח) בירושלמי גזיר (פ"ו ח"ב) דרשו הפסוק דפ' חקת (י"ט י"ח) אג בקבר. כמו ברקב.
- ט) במד"ק פ' נה פרשו הפסוק דפ' נת (י"א ח') ופז' ח' אותם כמו ויצף (שהציפם במבול).
- י) במד"ק שה"ש (ד' ר') פרשו השם תלפית כמו תל פית.
- יא) "קהלת (ח' ט"ו) והוא ילנו בעמלו דרשו כמו בעולמו.
- יב) "שם (י' י"ז) בבבורה ולא בשתי — כמו בחשי.
- והשם קטיגור מתחלף בשם קטורג.
- ועוד הרבה, וגם כאן דרשו הארמי כמו הרמאי. (ויתבאר בסמוך).
- וכולם הם על דרך רמז ואסמכתא.
- ומה שנראה לו להודיש כאן לדרוש המלה הארמי באופן זה ולא כפסטי" דמוכב על מקום ארם. שהי' משם. וכמו השמות המתיחסות למקומותיהם, כמו אליהו התשבי, אליהו הגלעדי, אתי הגתי (ש"ב י"ח ב') חדר האדומי (מ"א י"א י"ד), יפתח הגלעדי, נבל הכרמלי (ש"ב ב' ב') ומבואר אצלנו במק"א, כי אפ"י שמכונים חז"ל לדרוש רק בדרך רמז ואסמכתא, אפ"י כן מוצאים איזה דיוק בהלשון או בהמלה שדורשים, ועל יסוד זה מוצאים לאפשר לדרוש, וכאן יש לומר דמדייק, כי מאחר דכתיב כאן בתבואל הארמי מפרן ארם, די חז"ל לכתוב אחות לבן, וכן בסוף פרשה זו (כ"ח ה') וילך פדנה ארם אל לבן בן בתואל הארמי, ומכיון שהוא גר שם, פשיטא דהוא ארמי, ונקרא על שם מקום מגורו, ולמה לו לתארו עוד בשם זה, "הארמי", לכן מצא סמך לדרוש כמו שדורש על דרך רמז ואסמכתא. הארמי — הרמאי, כמו שבארנו.

ויעתר יצחק לה' לנכח אשתו כי עקרה היא (כ"ה כ"א)

הלשון לנכח אשתו לא נתבאר ברחבה, ועי' רש"י, והרבה מפרשים עמלן בו, ונראה בסכת העמל הזה, מפני שהבינו המלה "לנכח" ממובן "גיוגר".

כמו נכח פני אהל מעוד (פ' תרומה), ואת המגורה נכח השלחן. (פ' פקודי) והוא משורש המלה "מול", אבל באמת המובן כאן הוא מתוראה מכוח, מאומת, כמו נכוחים למבין (משלי, ח' ט'), הולך נכוחו (יעשיה, ג"ז ב'), לא תחוו לנו נכוחות (שם, ל' י') שבאורים — ברור ואמת, וכאן הכונה, שהתפלל יצחק לאחר שזוכה באשתו כי עקרה היא, והמלה "כי" באה כאן במובן "אשר", כמו אדם כי יקריב, נפש כי תשבע, שהמובן אדם אשר יקריב, נפש אשר תשבע, וכאן המובן לאחר שזוכה דאי אשר עקרה היא, או התפלל, יען כי אין מן הנמוס להטריח בשמים על דבר שמסופקים אם דרוש לבקש או לא.

ויעתר לו ח' (כ"ה כ"א)

ואמרו על זה בגמרא (יבמות ס"ד א') ויעתר להם מבעי לי, אלא לפי שאינו דומה תפלת צדיק בן צדיק לתפלת צדיק בן רשע, ולכן נעתר ביותר ליצחק. ע"כ.

ויש להעיר על זה ממה שאמרו במד"ר כאן והובא ברש"י בפסוק הקדמם טעם הדבר שצ"ן הכתוב כאן יחוס רבקה בת בתואל הארמי אחות לבן הארמי ומפרן ארם, וכי עדיין לא ידעינן שהיא בת בתואל ואחות לבן ומפרן ארם, אלא להגיד שבחנה שהיתה בת רשע ואחות רשע, ומקומה מאנשים רשעים ולא למדה ממעשיהם, עכ"ל, וזה כמו נגד הסבס, כמ"ש בסוף מס' סוכה (ג"ז ב') שותא דינוקא או דאבוחא או דאימא, וזה הוא מפני שרגילה לשמוע שיחם חגיגונם, ובמדרש מסיים בזה, למה היא דומה, לשכונה בין החותנים.

ומתבאר מזה, דלצדיק בן רשע יתרון יותר מאשר לצדיק בן צדיק בזה שלא למד ממעשי רשעה, והו' היסוד ממה שאמרו אינו דומה תפלת צדיק בן צדיק, לתפלת צדיק בן רשע, דמעלת צדיק בן צדיק גדולה ממעלת צדיק בן רשע, ודרוש להשוות הדעות.

ואפשר לומר דכאן יש יותר סברא ליתרון מעלת צדיק בן צדיק, והוא עפ"י מה שאמרו במד"ר פ' חיי, על הפסוק ויברכו את רבקה (לבן ובתואל ברכו) ויאמרו אחותנו את היי לאלפי רבבה (כ"ד ס') — מפני מה לא נפקדה רבקה עד שהתפלל עליה יצחק, כדי שלא יאמרו (לבן ובתואל) יותר המברכים אותה ברכתנו שאמרנו לה היי לאלפי רבבה עשתה רשם, לפיכך לא נפקדה עד שהתפלל עליה יצחק.

ולפי זה יש לומר, דכונן הלשון אינו דומה תפלת צדיק בן צדיק להפלת צדיק בן רשע הוא במקרה כזה שיכול הרשע לתלות תוצאת הטובה בברכתו שלו, ואז מקובלת דתת תפלת צדיק בן צדיק.

ועפ"י המדרש הנזכר (שלא יאמרו הרשעים ברכתנו עשתה רושם) — עפ"י זה אפשר להסביר מה שאמרו בסנהדרין (ק"ה א') כל הברכות שברך בלעם את ישראל, כמו כנחלים נסיו, כארזים עלי מים, יול מים מדליו וירום מאגן מלכו וכו' — כולם חזרו לקללות, ולא נתבאר הטעם, ואפשר לומר (עפ"י המדרש הנזכר) כדי שלא יאמר בלעם ברכתי פעלה עליהם. אכן כלל דברי המדרש כאן כדי שלא יאמרו ברכתנו עשתה רושם, בכלל על דבר זה יש להעיר מירושלמי ברכות פ"ה ה"ה, גוי שברך ענה אחיו אמן, ולמה לא נחוש שלא יאמר ברכתי עשתה רושם, ואפשר לחלק דחשש זה הוא רק במי שמחשבותיו רעות, ולא במסיה לתומם.

### שני גוים בבטנך (כ"ה כ"ג)

לא נתבאר מה נתחננין לה בזה, כי הלא היא התאוננה על הרציצה ובזות כי שני גוים בבטנה לא תוכל צרעה מהרציצה. ואפשר לומר עפ"י החקירה בתלמוד (סנהדרין צ"א ב') מאימתי יצר הרע שולט באדם, אם משעת יצירתו ועדיין הוא בבטן אמו או משעת צאתו לאור העולם, והודעה השניה נסמכת על זה, שאלו ה" שולט משעת יצירתו ה" ברע במעי אמו ויצא קודם זמנו, ויטכן את אמו.

ולפי זה אפשר לומר, כי בזה נסתפקה רבקה, ונצטערה, כי חששה אולי יצהיר שולט משעת יצירתו בבטן, והרציצה שתרגיש — היא הבעיטה לצאת קודם זמנו, ועל זה שאלה, והשיבו לה, כי באמת יצהיר שולט אך משעת היציאה לאור העולם, ומיבת הרציצה היא מטעם שהם שני גוים, והאחד דוחק את הביר, ובוזה הרגיעה נפשם.

### שני גוים בבטנך (כ"ה כ"ג)

בברכות (נ"ז ב') אמרו על זה, אל תקרא גוים אלא גאים (בחילוף אהר"י) (אנשים גדולים ומכובדים), אלו רבי (רבי יהודה הנשיא, רבינו הקדוש) ואנטונינוס (קיסר רומי) שלא פסקו מעל שולחנם צננו חזרות לא בימות החמה ולא בימות הגשמים, וזה ציור על גודל עשרם ורחבת הנהגת ביחם, כי דברים אלה לא יתקיימו באדם משנה לשנה כי אם אצל גדולי העשירים שיש להם נטיות בייחיות הגדלים גם בזמן החורף, כנודע, ומה שתסם רבי ואנטונינוס הוא מפני שהיו בזמן אחד ואוחזים נאמנים, כמבואר בפ"ק דע"ז (י ב'), ולא ה"י הבדל ביניהם כי אם רק מה שזה בא מעיקב וזה מעשה, וע' בסמוך.

הדבר שהכריח להחיל לפרש כן, אפשר לומר, עפ"י המבואר בגמרא דמעוט מספר רבים הוא שנים (יומא ט"ב ב') ומנחות קיד ב') ולכן המספר

„שני" דכתיב בכל מקום מיותר, ובא להורות על השתתות הפרטים ביניהם (ע' בגמרא יומא שם).

ולפי זה מכיון דכתיב כאן „שני גוים" לפני המבואר, מלת „שני" מיותר, כיון דמעוט רבים שנים, ואם ה"י כתוב רק גוים בבטנך היינו גם כן יודעים שהם שנים, ומדכתיב מפורש „שני" מתבאר ששניהם שוים, ובאמת הלא דחוקים הם (אלה הגוים שבבטנה) זה מזה בכל פרט, וכפי שיתבאר במאמר הבא, לכן הקדים לדרוש אל תקרא גוים אלא גאים, והם שרים ואנשי מעלה, ומוצא ענין גדולה אחת בשני אנשים גדולים, אחד מעיקב ואחד מעשה, שנתקיימה בהם השתוות בפרט אחד מסדרי חייהם, וכדמפרש, ותתקיים ההשתוות בשני אלה הולדות היוצאות מהמלה „שני" לדורותיהם אחריותם, וכהאי גונא יתבאר א"ייה לפנינו להלן בפרשה ויצא בפסוק ולכלן שתי בנות (כ"ט ט"ז), עיי"ש.

ואמנם כל זה בארנו לפי דרשת חז"ל בדרך „אל תקרא", אבל אפשר לפרש על דרך הפשט גם בלעדי קריאה חדשה (כי דרך הדרש לעצמו), יען כי השם „גוים", כשהוא לעצמו מורה על שתי אומות גדולות או אנשים גדולים ומכובדים, משני כי בזה חלוק השם „עם" משם „גוי", כי בעוד שהשם „עם" מורה על חמון עם, הירושטים, כמו שקורים „המון עם", „עם הארץ" ובמדרש שלח (י"ג כ"ה) עו העם, ובישעי (מ"ט א') העם ההלכים בחושך, ובירמיה (ח' ה') מדוע שובבה העם הזה, ואיוב, ביסרו את חבריו על מעוט תבנתם וקלות דעתם, קרא עליהם אמנם כי עם אתם (י"ב ב'), כלומר, הנכם אנשים גסים והדויותים, ובמ"ר פ' בלק (פרשה כ'), כל מקום שנאמר „העם" לשון גנאי הוא, ועוד מאמרים ממין זה (אם לא בתוספת שם קודש, ע"ה ו' וכו'ומה).

הנה כנגד זה יזנח השם „גוי" על אנשי מעלה ומכובדים, ושם זה משותף עם שם צדיק, כמו בפרשת וירא (כ' י"ז) הגוי גם צדיק תהרג, ועם התוארים „בחיורים", „נחלות", כמו בתהלים (קצ' ה') לראות בטובת בחיריך, לשמוח בשכחת גוי'ך, להתמלל עם נחלתך, ובברכת ה' ליעקב אמר לו גוי וקהל גוים יהיה ממך (פ' ישלח, ל"ה י"א), ובהתפעלות נפשו של רוד המלך על כבוד ישראל קרא ומי כעמך כישראל גוי אחד בארץ (ש"ב, ד כ"ג), ובהגדה של פסח (והוא מספר פרשה תבא) ויהי שם לגוי (פ' תבא, כ"ז ה') מלמד שהיו ישראל מצוינים שם (במצרים) במעלה ובכבוד, וזה מדייק, מדלא כתיב ויהי שם לעם, רק לגוי, ועוד יש כמה משלים לשמות אלה.

ולכן מכיון דכתיב כאן שני גוים בבטנך, ולא שני עמים, דריש, דחולבן על שתי אומות גדולות ותכבדות, אשר בראשם יעמוד שני אנשים מכובדים, רבי ואנטונינוס, וידוע, דאליף מתחלק בוא"ו (מאותיות אהר"י).



ועפ"י מה שאברנו בהוראת השמות. גוי' ו.עם" מירשנו הספוק דישעית (א' ד') הוי גוי חוטא עם כבד עון, הרכיב שני השמות גוי ועם, ופירשנו עפ"י המבואר במס' ב"מ (ל"ג ב') דבתלמיד חכמים שגנות שלהם נחשב להם לדונותיהם, וטעם הדבר, משום דמטבע העם ההמוני להביט בעין צופיה על הליכתם ועל עניניהם של החכמים וגדולי האומה ולשמור ארחותיהם בקדוש ובזול, והיה כי ירגיש ההמון איזה כחם קל במעלת נפשם ובמעשיהם, ירימו אהו (את הכתם) על נס ויסו ללכת בארצות עקלקלות בדברים עקרים. וכמ"ש במשל על זה, אם הלך ראש האומנות הלכה כל האומנות (מדרש שו"ט, ק"ד) ובהר"ם ויקרא (כ' ב') כיון דרישי עמא בחיובא כל עמי יתמשכו בתרייהו. ועל כן צריך החכם וגדול האומה להיות זהיר ביותר וגשמו בדרכיו ובמעשיו. ועל כן נחשב להם לחכמים שגגות ולדונותיהם, ועוד דרוש להעיר כזה מ"ש ביומא ל"ו ב', דשם "חטא" מורה על שוגג, ושם "עון" על מזיד, ואמר הכותב, הוי גוי חוטא, אם האנשים הגדולים וגבירים ק"ח חטאים, שוגגים, מסבכים לזה שהעם ההמוני ית' גם כבד עון, כלומר, גם מזידים.

ועוד יש לנו דברים בענין זה (בבאור השמות גוי ועם) ויבאו אי"ת בפרשת ויקרא בפסוק אם הכהן המשיח יחטא לאשמת העם (ד' ג'), וכאן די בזה.

### והנה תומים כבטנה (כ"ה כ"ד)

המלה "תומים" באה חסרה אל"ף תחת תאומים, ורש"י מיישב זה, מפני של היתה התאומית שוה בכל, כי אחד צדיק ואחד רשע, עכ"ל. ואמנם אפשר לפרש תבונה ההבדל ביניהם גם כיהם תולדתם הטבעית, יען כי על תרוב יצטיינו ילדי תאומים בהשתוותם במבנה גוף ובהוארם, וכאן ה' האחד אדמוני ומגורל שער והשני חלק, וגם כי לדעת המדרש נולד יעקב מתולד ולכל זה מורת חסרון מאל"ף במלה תומים, שלא היו שוים בגידולם, כדרך התאומים, כמבואר.

ואמנם כתבנו זה רק לדעת רש"י שעמד על חסרון האל"ף במלת תומים, אבל לולא זאת אין להתפלא כלל על חסרון אל"ף, אשר מפני קלות הברית, ככל אותיות אהר"י, נוח להשמיט לפעמים קרובות, וכה נעשה חסרונן לחזון נפרץ מאד במקרא, וכמו בפרשת ויצא (כ"ד י"א) בגז — תחת בא גר, ושם (י"ג) באשרי — תחת בא אשרי, ועוד שם (ל"א י"ט) אחטנה — תחת אחטנה (כי השרש "חטא"), ובפ' מקץ (מ"ב א') בני איש אחד נחננו — תחת אנחנו, וכן בפ' בשלח (פ"ו ד') ונחנו מה — תחת ונאנחנו, ובפ' עקב (י"א י"ב) מרשית השנה — תחת מראשית, ובשמואל א' (י י"ז) יתן את

שלתך — תחת שאלתך, ובשמואל ב' (י"ד י"ט) להימין ולהשמאל — תחת ולהשמאל, ושם (כ"ב ט') ותורני חיל תחת ותאורני, ובתהלים (כ"ב כ"ב) ומקריני דמים — תחת ראמים, ובמשלי (י"ז ד') שקר מון — תחת מאיו, ובאיוב (ה' י"ח) ימחץ וידינו תרפינה — תחת תרפאניה, ושם (ל"ה י"א) מלפנו מכהמות ארץ — תחת מאלפנו, ועוד שם (מ"א י"ז) משחו יגורו אלים — תחת משאת, וברות (א' י"ד) ותשנה קולן — תחת ותשאנה, ועוד הרבה מאוד, וכן הנהוג בשאר אותיות אהר"י, כמס"כ. ועפ"י לפנינו בירש ט' וישלח בפ' ואחר עד עתה.

### ואחרי כן יצא אחיו וידו אותות בעקב (כ"ה כ"ו)

במ"ד כאן בא ספור נפלא מציון ובלתי נפתר: הגמון (שר) רומי שאל את אחד החכמים (בילקוט הגירסא את רבן גמליאל, ונעיר על זה בסמך) "מה תופס המלכות אחריני". לקח (החכם) נייר חלק וכתב עליו, "ואחרי כן יצא אחיו וידו אותות בעקב" (הוא הפסוק שלפנינו), וסוממים הדברים. ובמחנות כהונה כתב שרמו לו, שישאל יעמוד לעתיד ויקחו המלכות מתחת ידי עשו, וגרס בכתיבת החכם וידו אותות בעקב עשו, אבל לפנינו חסרה המלה עשו, ורק גמר דבריו במלת "בעקב", והנה נראה לעין, כי כל ענין הספור צריך באור נכון, נצב קום, והרמו של המת"כ אינו מבואר. ואמצא לנכון (ואולי גם לחובה) להיות כמקצ' נדרמים לספר מה שבא לידי, להתענין בדברי המדרש האלה זה הרבה עשרות בשנים ולהעלות על הספר לזכר עולם.

אז בימי חרפי מסתכל הייתי לפעמים בספרים מצוינים אשר בבית עקה הספרים של הגביר הישר והתמים ר' בער באמפי במינסק, וביניהם הצצתי בספר סודי ישן נושן (שמו לא אוכור עתה, וכמדומה לי שהי' שער הספר חסר), ולמעט כולו מיוסד על חכמת הקבלה, ובדרך העבריה ממקום למקום מצאתי כי מביא דברי המדרש שהבאנו, ומעיר עליהם בלשון זה: ואחרי כן יצא אחיו וידו אותות בעקב — "תחלתם היא תחלת מלכות בית דוד, והמשליל ימצא", עכ"ל. ועם שיחת חכמים יצא הדבר מלבי.

וברבות הימים, לרגלי איות משה חכמים על ענין קרוב לזה נזכרתי על דברים אלה ואומר לתת את לבי להם להבינם, ויגעתי, וכמדומה לי שמצאתי פתרונם.

הכהונה בזה (על דרך המקובלים), כי האותיות הראשונות מן המלים ואחרי כן יצא אחיו וידו אותות בעקב עולים במספר ארבעים וששה (46) ומספר כזה עולה מן האותיות הראשונות מן המלים מלכות בית דוד (ארבעים וששה), ורמו על שיבת המלכות לישראל.

הנהגה כבר הוזכרה, כי בילקוט מפורש שהחכם הנשאל בזה מההגמח  
ה' רבן גמליאל, וזה מעורר הרהורים נעלים לענין זה. יען כי מצינו  
בתלמוד עירובין (ס"ד ב) כיון רבן גמליאל ברוח הקודש.  
ומה שמבאר במדרש שלקח החכם (רבן גמליאל) גיד חלק לכתוב  
עליו אלה הרברים, קרוב לומר, שכיון למה שאמר באבות (פ"ד מ"ט)  
הלומר יד דמה לכתב על גיד חדש, ורמז בזה, כי הרברים בתקפם, חיים  
וקיימים, ואעפ"י שיתמהמו, ברא יבאר.  
ואת זכרון הספר היקר הנזכר עוד אי"ה בריש פ' יתרו ב' ויבא  
אתר וכל קנני ישראל (י"ח י"ב).

### ויקרא שמו יעקב (כ"ה כ"ו)

ענין רש"י שכתב ממדרשים, דמוסבת הקריאה על הקב"ה, שהוא קרא לו  
יעקב, אבל הירושלמי, כנראה לא סבירא ל' כן, שכן מבאר בירושלמי  
ברכות פ"א ה"ה מפני מה נשתנו שמותם של אברהם (מן אברהם) ושל יעקב  
(לישראל) ולא נשתנה שמו של יצחק, מפני שאלו (אברהם ויעקב) אבותיהם  
קראו להם בשמם, אבל יצחק הקב"ה קראו, כמש"כ (פ' לך, י"ז י"ט), וקראת  
את שמו יצחק, הרי מבאר דליעקב קרא לו אביו שם, וצ"ב ב"ר.

### מכרה כיום (כ"ה ל"א)

הר"א שלבסוף המלה, "מכרה" אפשר שזירה על בקשה יתירה, (וכתבנו  
מזה למעלה ב' וירא בפסוק אמלטה נא שמה י"ט כ'), וכאן י"ל בטעם  
הבקשה היתירה, כי אמנם רצה יעקב להאכילו, ולכן ביקש ממנו שלא יסרב  
למכור, כדי שיאכל.

### מכרה כיום (כ"ה ל"א)

הלשון "כיום" צריך באור, ואפשר לומר, כי בנהג שבצולם, אם אחד ירצה  
למכור בחיי אביו חלק בכורה שלו (או גם חלק ירושתו סתם) אינו יכול  
להגביל סכום קצוב עבורו, יען כי זה תלוי במצבו של האב המוריש, איך  
יהי בשעת מיתתו, אם יהי עשיר או עני, ולפום המצב יקבע המחיר, ולכן  
מי שרוצה למכור קודם זמנו העצה הפשוטה בזה, כי ימכור לפי ערך המצב  
של האב היום, בשעת המכירה, וזהו שאמר, מכרה כיום, כפי המצב ששית  
היום.

ויאמר עשו הנה אנכי הולך למות ולמה זה לי בכורה (כ"ה ל"ב)  
לא נתבאר מה טעם בדברים אלה לעזוב זכות הבכורה, וחלא כל אדם  
סופו למות ובכל זאת לא יעזוב הבכור חלקו בבכורה כמו שלא יעזוב כל  
יורש בתחלק הפשיטות (וענין בבב"ב ט"ז ב').

ומה שנראה בזה, כי זה דבר ודאי, שדין פי שנים בבכור ה' נהג  
גם בדורות שקדם מתן תורה (וטעם הדבר יתבאר אי"ה לפנינו במקומו  
בריש תצא), וראי' לזה, שהרי בתורה לא בא דין זה שהבכור יטול פי  
שנים, ובריש פרשת תצא בא רק הדין שלא יוכל האב לבכר את חלק  
הבכורה מבן אל בן, והוא רק פרט מכלל עיקר הדין שהבכור יטול פי שנים,  
וזה העיקר לא בא בתורה (ומקומו ה' בפרשת נחלות) וזה הוא. מפני  
המנהג הקדום \*.

וענין ברמב"ן בפרשת תצא, שאחד מפרשי דיני בכורה, דבחלק הבכורה  
(פי שנים) זוכה הבכור רק כשהוא בחיים, אבל אם מת בחיי האס אין בניו  
אחריו זוכים בזה, עיי"ש בארוכה (ולפלא שלא זכר שכן הוא במ"ר פ'  
במדרב"ר).

וזהו ידוע, שכל עסקו של עשו ה' צידת חיות, כמו שאמר לו יצחק  
שא נא כליד תליך וקשתך וצא השדה וצודה (פרשה זו כ"ז ג'), וענין  
צידה הוא מסוכן ביותר, כי לפעמים יפגשו בחיות טורפות ושאפות לדם  
חם וינפלו על האדם וימיתוהו, כאשר כן בקרה לשעמים.

וחו היא כונת עשו בדבריו, הנה אנכי הולך למות, כלומר, עלול אני  
בכל יום למות לרגלי הצידה, ואת חלק הבכורה שתה לא אוכל לקבל כי  
עוד אבי חי, ובני אחרי לא יזכו בזה, כפי המנהג אז, שאין יורשי הבכור  
זוכים בחלק בכורה טרם קיבלו האב, ואם כן למה לי כל ענין הבכורה,  
ובזה שיש צד קדושה בבכורה לא האמין, ויעקב שידע והאמין השתדל  
לקנותה.

\* ויש כמה כאלה שסמכה התורה על המנהג שהי' שורר בשנות קדם, כמו  
הזין וכי ימכור איש את בנו לאמה (פ' משפטים), לפדנו פסגנו לשון זה שהי'  
בנותא רשות לאב למכור את בנו לאמה, ועתה קבעה חתורה פרטי דינים בזה,  
וכן (שם) אם אדוניו יתן לו אשה, ואם לבנו יעדה, הנה לא יתכן שיבא הנאי  
בדבר שלא בא ענינו וזכותו, וכן (שם) כסף ישקל כמחר הבחולות, שמענו מה,  
שהי' אצלם מנהג לתת מחר לבחולות, וכמו שאמר שכם לבני יעקב, הרבו עלי  
מחר (פ' וישלח), ושאלו אמר ביחס לרוד אף חפץ למלך במחר (שמאל א' י"ח),  
הוא מה שקרין אצלנו גונויא, אך תחת שאצלנו נותן אבי הבחולה גונויא לחתן  
הי' אז המנהג להיפך, שאבי חתן הי' נותן גונויא לאבי הבחולה (כאשר פן עוד  
היה המנהג בארצות הכנענים).

ורמב"ן בפרשת וישב כותב, כי גם מנהג יבוס הי' נהג בדורות קדומים קודם  
מתן תורה והתורה קבעה סדר ופרטי דינים.

### עקב אשר שמע אברהם בקולי (כ"ו ח')

בגמרא נדרים (ל"ב א') אמרו, בן שלש שנים הכיר אברהם את בוראו (ראה בסמוך). וסמכו זה (בדרך דמיון) על המלה "עקב" שעולה במספר גימטריא קע"ב, וכל שנותיו של אברהם קע"ה (סוף פרשה חיי, כ"ה ז'), והשנים טרם הכיר לא חשב כאן, ובמ"ד כאן (פרשה ס"ד) באו דעות חכמים, כי בן ארבעים ושמונה שנה הכיר, וצ"ע בשמות כהונה.

ואפשר להביא רא"י להדעה שבגמרא, שבן שלש שנים הכיר, ממה שאמרו במ"ד פרשה לך (פ' מ"ח), ראית היתה שרה להגיע לשנותיו של אברהם, אלא שנענשה על שציערה אותו בדבר הגר כמבאר בפ' וירא (כ"א י"א) וירע הרב בעיני אברהם, וזוהי מ"ח שנים פחות מחיי אברהם, כי הוא חי קע"ה שנה והיא קכ"ו, ואם נאמר שהכיר בן מ"ח שנה, והשנים שלא הכיר לא יחשבו בחיים, כמבאר למעלה, הרי יוצא שגם שנותיו שלו היו קכ"ו (בחסבוני קע"ה לאחר נכחי מ"ח), ומתאימים לשנות שרה.

וענין ההכרה שלו יש לבאר עפ"י מה שאמרו במ"ד ריש פרשה לך, שהי' חוקר למציאות מנהיג העולם החקיק בחקירה זו והחליט, כי אי אפשר לעולם בלא מנהיג ומתוך כך בא להכרה ה' ואומנה באחדותו, ע"ש.

וחקירה זו נקראה אצל חז"ל "חקירה במעשה מרכבה" (חגיגה, בהמשך פרק ב'), ומסופר שם (יד ב') כי רבי אלעזר בן ערך הי' דורש בענינים אלה לפני רבי יוחנן בן זכאי, וכשגמר לדרוש צמד רבי יוחנן ונשקו על דאשו ואמר, ברוך ה' שנתן בן לאברהם אבינו שידע להבין ולחקור במעשה מרכבה, יש נאה דורש ונאה מקיים, אשרי אברהם אבינו שאלעזר בן ערך יצא מחלציו, ע"כ, ולא נתבאר למה תפס לייחס עניניו אלה דוק לאברהם, אך לפי המתבאר שאברהם הי' חוקר בענינים אלה, והי' גם נאה מקיים, לכן יכין לו יחס זה, על דרך שאמרו מעשה אבות ישרו בנים.

### פי ירא לומר אשתי פן יחרוני (כ"ו ז')

הלשון קצר, ובמלואו צריך להיות כי ירא לומר אשתי, כי אמר' פן יחרוני, ואם הי' זה מלשון הכתוב הי' צ"ל פן יחרגוהו, וקצוד לשון כחז בא בריש פ' יתרו, ושם האחד אליעזר כי אליה אבי בעוריה תחת כי אמר, ובשמהל א' (א' כ') ותקרא את שמו שמהל כי מה' שאלתי — תחת כי אמרה כי מה' שאלתי, ועוד כהנה, ובתלמוד נמצא כמה פעמים — אהא רבין אמר ר' יוחנן — תחת כי אתא רבין אמר, אמר רבי יוחנן, וזהו הלא מפני שמידר' הלשון לחסר פעל באמירה במקום שמוכן מענין, וע' מש"כ בפ' יתרו שם.

### פי מופת מראה היא (כ"ו ו')

ובפרשה חיי, בעת שנפגשה עם אליעזר כתיב (כ"ד ט"ז) כי טובת מראה היא מאוד, וכאן חסרה המלה "מאוד", ויש לפיון זה עפ"י מש"כ רש"י בפ' בראשית (ד' י"ט) ובפ' וישב (ל"ח ז'), כי האשה לאחר שתלד נפחת יפיה, וכאן איירי לאחר שילדה, ולכן אף כי עדיין נשארה יפה, אך לא עוד "מאוד" כמקדם, ולכן חסרה כאן המלה "מאוד".

ויוצק יצחק בארץ החי' וימצא בשנת החי' מאה שערים (כ"ו י"ב) במ"ד כאן (החובא בקיצור ברש"י), מאה שערים, מלמד שהאמידו אותה ועשתה כמו שהאמידו (מוטב על השרה), והלא אין הברכה שורה על דבר שהוא במשקל ובמדה ובמניין (ענין ב"מ מ"ב א'), אלא מפני מה מדר אותה מפני המעשרות, ע"כ, כלומר, מדר אותה כדי לדעת ערך המעשר שצריך ליתן.

ויש להעיר ממה שאמרו במשנה דאבות (פ"א מס"ז) אל תרבה לעשר באומד (הלשון אל תרבה אפשר לכיון אף אם מכיון לתת יותר מן השיעור, שאפשר לסעות ולתת פחות מכשיעור, וזהו בכלל לא תוסיפו ולא תגרעו) (פ' ואתחנן), כלומר, לא תוסיפו כדי שלא תגרעו, יען כי חופש ההוספת אפשר להביא לחופש מגרעת) ואם כן איך רצה יצחק כאן לתת מעשה באומד, בעוד שאפשר לסעות ולתת פחות מכשיעור, ואם פיתח או פירוחיו מקולקלים (ענין ברע"ב במשנה הנזכרת).

וצריך לומר עפ"י הירוד בכמה מקומות בגמרא שאין הקב"ה מביא תכלה ע"י צדיקים, ואם יפחת מן העדך תרי יאכל פירות באיסור, כמו טבל שלא הופרש מעשרותיו בדיוק, ואם כן לא הי' ליצחק לחוש פן יפחת קצב המעשר, כי בודאי לא יכשל בזה.

ובתוס' גיטין ד' א' ועוד בכ"מ כתב, דהא דאין הקב"ה מביא תכלה ע"י צדיקים הוא רק במידר' ראכילה, שלא יכשלו במאכלות אסורות, ולא בענינים אחרים.

אבל לא נראה מן גמרא דמגילה י"ח ב', אמר רבה בר בר נח אמר רבי יוחנן, אסור לכתוב (תורה ומגילה) אפילו אות אחת שלא מן הכתב (שמה יטע) ושריף ממעשה דרבי מאיר שהלך לעבר שנים באטיא ולא הי' שם מגילה וכתבה מלבו וקראה, ומשני, אמר רבי אבהו, שאני רבי מאיר, שמתקיים בו ופעפעי יישרו נגדך (משל ד' כ"ה), כלומר, עפעפעי (אישוני עיניך) יולייכך בדרך וישר, הרי דצדיק נשמר מכל דבר תכלה.

וביותר מוכרחת כוונה זו בלשון הגמרא, כי הלא לפי המבואר בעירובין י"ג א' היתה אומנתו של רבי מאיר ספורות, כמו שקרא עצמו, לבלר אב"י,

זמן נשתבח מזולתו בשם חכם וטוב (גיסין ס"ו א'), ובמדרש קהלת (ב' י"ז) רבי מאיר ה' כתבן טוב, ואם כן ה' להגמרא במגילה לומר, שאני רבי מאיר דמומחה ה' ולא יטעה וכעין מ'ש בדעני' (סנהדרין ה' א'), אלא דא' דמשום זה לבד לא ה' לו לסמוך ולכתוב מלבו, אך עיקר הטעם, משום דה' תחת השגחה פרטית מן השמים, וכמש"כ רגלי חסידיו ישמרו (שמואל א' ב').

ויגדל האיש וילך הלך וגדול עד ג' גדל מאוד (כ"ו י"ג)

אפשר לכון כונת אריכות הלשון עפ"י הכתוב במשלי (כ' כ"א) נחלה מבהלת בראשונה אחריה לא תבורך (כלומר לא תתבודר, לא תצליח). והנה, דעושר הבא בבהלה בפעם אחת טופו להאבד, וזה כונת הכתוב כאן, ויגדל האיש וילך הלך וגדול, מעט מעט, מעלה מעלה, לא בפתע פתאום ולא בשפץ כמו בהלה, ולכן הצליח עד כי גדל מאוד.

וכן יתבאר הלשון בתורה ב' תבא, הגר אשר בקרבך יעלה מעלה מעלה, דמשמע שהעלי' תהי' בהדרגה מעט מעט, כדי שתתקיים לו.

וכן יש לכון עפ"י זה את הלשון באסתר (ט' ב'), כי האיש מרדכי הולך וגדול, כלומר, לא בפעם אחת, כי אם מעט מעט, כדי שיבא לקץ מרום הגדולה ותתקיים גדולתו, וצ"ע להלן ב' ויתן לך האלהים...

ואמנם מצינו בגמרא מגילה (ס"ו א') אומה זו (ישראל) משולה לעפר ומשולה לכוכבים, כשהם יורדים יורדים עד לעפר וכשהם עולים עולים עד לכוכבים, ומשטחות הלשון משמע דהעליה היא בפעם אחת, וזה לא כמו שבארנו, דעלי' טובה רק כ' כשהיא הולכת מעט מעט.

אך מהאופן השני, כשהם יורדים עד לעפר, מתבאר דהירידה היא מעט מעט ולא בפעם אחת, וכך מוכרח לומר, יען כי הן זה ברור, כי הירידה באה בעונש, ומצינו בגמרא (ע"ז ד') שאמר הקב"ה, כשאני דן (מענש) את ישראל אני גורע מרע כנקור של תרגולים, כלומר, מעט מעט, ואם כן צריך לדון גם את האופן הגדודי בעלי' לכוכבים גם כן מעט מעט.

ואני תמה, שסמכו זה דנפרע מעט מעט על פסוק באיוב ולא סמכו על הפסוק בתורה, בתוכחה, בפרשה תבא, הגר אשר בקרבך יעלה מעלה מעלה ואתה תרד מטה מטה, הרי דהירידה היא בהדרגה מעט מעט.

ועפ"י המבואר אפשר לפרש יפה את הפסוק במשלי (י"ג י"א) הון מהבל ימעט וקובץ על יד יריבה, והנה סוף הפסוק אינו מענין את חל זה, כי מה הבל עם קובץ על יד, וזה שני ענינים שאינם מקבילים זה אל זה, כי "הבלי' צנינו ריק, התצה בשוא, וכדומה, וקובץ על יד — זה הקובץ מעט מעט, פרוטה לפרוטה.

אבל יתכן, כי באה המלה מהבל בסגנון היסוד אותיות, תחת מבהל, כמו הרבה מלים כאלה, אדב—דאב, כלה—כלהה, זעה—זעה, כבש—כשב, פרש—פרש, שלמה—שמלה, וכן פשתי בשמואל א' (כ"א ג') ואת העצרים ידעתי — תחת יעדתי, מוכון הומנה, ומלשון ואם לבנו יעדנה, ריץ שפסטי, וכן בירמיה (א' ה') בטרם אצרך בבטן ידעתיך — תחת ידעתיך, כלומר הומנתי, ומקביל אל סוף הפסוק וטרם תצא מרחם הקדשתיך, ובתהלים (ס"ה כ"ב) אלהים ימחץ ראש אויביו קדקד יער — תחת קדקד רשע, ובקהלת (ח' ח') ולא ימלט רשע את בעליו — ולא ימלט עשר (עושר, עשירות), ומקביל אל הפסוק במשלי (י"א ד') לא יועיל חון ביום עברה, והרבה כהנה, ובדח"א (ד' ט') ואמו קראה שמו יעבץ כי כעצב ילדתי, ולפי זה היתה צריכה לקרא לו יעצב, אך הוא מן המלים ההפוכות.

ולכן קרוב לומר, כי בהפסוק שעמרנו עליי, הון מהבל ימעט, באת המלה מהבל בהפוך אותיות — תחת מבהל, כלומר, הון הבא בבהלת בפעם אחת, וכמו הפסוק נחלה מבהלת בראשונה — אחריה לא תבורך (משלי, כ' כ"א) וכמו שבארנו למעלה, ואמר, כי הון הבא בבהלה ימעט, אבל הון/הבא ע"י קיבוץ על יד, מעט מעט, יריבה, וכמו שבארנו.

ויחפרו עבדי יצחק בנחל וימצאו שם באר מים חיים (כ"ו י"ט)

באגדה דברכות בענין התולמות (נ"ו ב') אמרו, הוראה באר בחלום יצפת שלום, שבארנו, ויחפרו עבדי יצחק בנחל וימצאו שם באר מים חיים, ע"כ, ולפלא הוא, שהרי בסמיכות לפסוק זה כתיב בפסוק הבא ויריבו רועי גרד עם רועי יצחק לאמרי לנו חמים, אם כן הלא מביא ראי' לסתור, ומתחש"א, כפי הנראה, הרגיש בזה, וכתב, וזה לשונו, ולא נתקיים הבאר בידו של יצחק עד שעשה שלום עם אבימלך, עכ"ל, וכמה דחוק הדבר.

אבל נראה, כי בא בגמרא פסוק זה תחת הפסוק הבא (כ"ב) ויחפרו בארץ אחת ולא רבו עליה.

ויקראו שמה שטנה (כ"ו כ"א)

ולא בארו סבת השם הוזה כמו מקודם בשם עשן, כי התעשקו עמו, ואפשר לכון הדבר, כי אחרי שחפרו באר אחת ורבו גם עליה בלא כל סבה, נזכחו, כי אין כאן כל סבה וזלת שנאה בלב, ועל זה לא שייך לקרוא סבה, כי שנאה בלב באה בלא כל סבה, וכמו שנראה בימינו אלה, תואנות, תלונות, צילות, תגרות, רכילות, בלא כל יסוד וסבה, רק שנאה בלב, ולזה נאות השם שטנה, כלומר, רק שנאה לבדה ולא יותר.

ועל כן יכונה מאד הלשון בשמיעה ליהושע ויהושע זכור רחמיד וכלה זכר וכל גיורה רעה ושנאת חנם, והתאים שתי אלה המדות משום דגירות דעות באות אך ורק משנאת חנם.

**ראה ראינו כי ה' ה' עמך (כ"ו כ"ה)**

הלשון "היה" בעבר צריך באור, כי הן גם כעת דראים זה, כמו שאמר יצחק, לאחר שהלך ממנו, עתה הרהיב ה' לנו ופרינו בארץ, והבאור הוא, כי מקדם כתיב (ספוק ט"ז), שאמר לו אבימלך לך מאתנו כי עצמת ממנו מאד, ואין הכוונה בלשון "עצמת" גבורת הגוף, יען כי במה נחשב כח איש פרטי לעומת כח מלך וחיללי, אך הכוונה מעצומת העשירות, שבאה לך ממנו, מאתנו, על דרך שאמר בני לבן על יעקב, ומאשר לאבינו עשה את כל הכבוד הזה (פ' ויצא), אבל עתה כשהלך יצחק ממנו וראה אבימלך, שגם עתה הוא איש מצליח, הודה, כי גם או, לפני, כשהי סמוך לו והצליח, היתה ההצלחה מברכת ה' ולא ממנו נתעשר, וזהו שאמר, ראה ראינו, כמין דראים אנחנו, נוכחים אנחנו, כי גם או ה' ה' עמך להצליח, ולא מאתנו נעשרת.

**עלי קללתך בני (כ"ו י"ג)**

רבים חוקרים, מה כיונה לומר בדברים אלה, ולי נראה עפ"י מה שאמרנו בירושלמי מסי' כלאים (פרק א' הלכה ז'), כי כשאדם חוטא ומסלף ודכין מקללים אנשים את אמו, ואומרים, ארורים השדים שהניקו זה (ועל כן נאמר במשלי י"א) ובן כסיל תוגת אמו, וזה הוא, מפני שמקללים אותה (עבורו), ובמ"ר בראשית (פ' ס"ח) אדם שחטא אמו מתקללת שנאמר אורות האדמה בעבורך, האדמה נחשבת לאמו של אדם, מפני שמפרנסת אותו בלחם ומים ובגדים, וזהו שאמרה רבקה ליעקב בתשובה למה שאמר שחושש פן יביא עלי קללה שיקללו יצחק על התערמה, ואמרה לו, אל תירא פן יקללך, יען כי לוא גם יאבה לקללך, יקלל אותי ולא אותך, וזהו עלי קללתך, ודע כי עפ"י המאמר בירושלמי שמדריך בני אדם בסלוח דרך איש לקלל את אמו בלשון ארורים השדים שהניקו את זה — עפ"י זה נראה לפרש בבב"ב (ט"ב) באחד החכמים שצער את רב ששת בדבריו בדיחותו, ועל זה הקפיד רב ששת ואותו החכם נענש ונעשה אלם, ובהא אמו (של רב ששת) עיין רש"י, וכתבה לפניו שימחול לי (מפני צערו של אותו החכם וצעה משתחווה) ולא אשגח בה, עד ששתחה לפניו את לבה ואמרה, ראה השדים שינקת מהם, ואז נענה לה ומחל לה, (וע"ע בסמוך בד"ה ומה שביטא), ועפ"י המבואר אפשר לומר בטעם שנתרצה לה למחול אחר שהעיר

אותו על הנקתו ממנה, משום שראה בזה רמז לאפשרות שיקללו אותה בלשון ארורים השדים שהניקו את זה (שכל כך עמד בעקשנות לב לבלי למחול), ואז נזכר, כי אחרי שאפשר לו לגרום קלה לאמו אין להכביד עוד את לבו, והניח לה ומחל.

ומה שהכביד לבו מקדם לבלי למחול, אפשר לומר עפ"י מה שכתבו הפוסקים, דאעפ"י דקיי"ל הרב שמחל על כבודו כבודו מחול, וזהו רק על מניעת כבודו, אבל על בזיונו אינו יכול למחול, וכאן ה"ה המעשה, שאותו החכם ביזה אותו בביתול דבריו, כמבואר שם שהשיב לו (החכם) בבדיחותא.

ועיקר טעם הדבר שבעת שיסלף אדם את דרכו מקלליו רק את אמו ולא את אביו, וכמש"כ במשלי (י' א') ובן כסיל תוגת אמו — אפשר לומר עפ"י הידוע, דחינוך בנים תלוי ביותר באם, מפני שהיא תמיד יושבת בית ומטפלת בגידולם, וכמו שאמרנו בברכות (י"ז א') נשי במאי קזכיין (לעוה"ב) באמטוי בנייהו לבי כנישתא, (וע' מש"כ בסמוך בבאור הלשון נשי במאי קזכיין), וביבמות (ס"ג א') אמר אחד החכמים בזכות הנשים, דיינו שמגדלות בנינו, ובקדושין (ל"א א') גליי וידוע שהבן מכבד את אמו יותר מאביו, מפני שמשרלתו בדברים (פירש"י, מפתה אותו), וירא מאביו יותר מאמו מפני שמלמדו תורה, ולמדו תורה הוא בתוקף ובמסור הגוף, ולכן אמר הכתוב (משלי א' ה') שמע בני מוסר אביו ואל תטוש תורת אבך (תורה, תורה) — בנקל וברצון, ומטעם זה אמרה אשה חכמה לבנה (שם, ל"א ב') מה ברי ומה בר בטני, ופירש"י, שכינה בזה לומר לו, שאם אתה רשע, יאמרו, אמו גרימה לו, שלא חנכתו בדרך ישרה (ועיין בסמוך), ומכל זה מבואר שחנך בנים תלוי ביותר בהאם.

ולזה יש להוסיף, כי גם עפ"י נסיות הטבעיות מאם לבניה אי אפשר שיתגדלו בניה בדרך ישרה עפ"י חנוכה לבד (כלומר, שלא בהשתתפות האב), יען כי כידוע, מטעם האם לעדן ולפנק את בניה ולהמשיכו אך אהבה וגעגועים, והנהגה כזו סותרת לחנוך רצוי ונמרץ, וכמ"ש בסנהדרין (ק"א א') לא תמצא (התורה) במי שמחיה (שמסנק) עצמו עליה, וכן אמרו באגדות (תובא בתוס' כתובות ק"ד א') עד שאדם מתפלל שהכנס תורה לתוך גופו יתפלל שלא יכנס מעצנים לתוך גופו מפני שזה סותר לקנין התורה, וגם כי כמו שהבאנו למעלה דקדושין אין מורא האם על בנות, והמורא הוא פרט עקרי מדרכי החנוך, וכמ"ש במשלי (י"ג כ"ד) חושך שבטו שונא בנו ואחובו שחור מורו, ועל כן מצינו לאחד החכמים שתרצה לבנו שחחוק ישיבה לודוך מרה בתלמידים (כתובות ק"ג ב'), ובמ"ר שמת כל חמוצ בנן מן המרדות סופו שיצא לתרבות רעה ושונאו,

ע"כ. הנהגה כל זה אינו מטבע האמ. הנהגה מזה ומוזה דרכי החנוך עפ"י האם לבד וימים ועלוים להפרצה.

וכלל הדברים האלה כלל הראש בבאורו למס' נדרים במלים אחדות. שכן כתב שם בדין ס"ו ב' בזה הלשון. בני אלמנות אין להם אב להדריכם בדרך ישרה ואינם בני תרבות (כלומר, אינם מחונכים), עכ"ל.

ובירושלמי יבמות (פרק א', הלכה ר') מסופר ענין נפלא מדרבא של אשה חכמה אחת, הווא, דאמו של רבי יהושע היתה מוליכה את עריסתו (כלומר, בעוד היותו תנוק מוטל בעריסה) לבית חמדרשו, כדי שיתדבק אוניו בדברי תורה, והחכמים שבאותו מעמד קראו על זה את הפסוק דישעה (כ"ח ב') את מי יורה דעה ואת מי יבין שמועה גמולי מחלב עתים משדים. והנה זה ענין חנוך אצילי נפלא מאד.

ובזה יתבאר מה שאמרו במס' חגיגה (ג' א') על הפסוק ודרשה וילך (ל"א י"ב) הקהל את העם האנשים והנשים והטף, אנשים באים ללמד, נשים באות לשמוע, טף למה באים, כדי ליתן שכר למביאיהם. ע"כ ולא נתבאר מה ענין שכר על דבר שאין בו תועלת ומסבב רק טרדה ממשיל חנם, ועוד בהליכה בדרך (דוה מוסב על העליה לירגל לירושלים).

אך לפי המבואר מירושלמי הנזכר, מעובדא של אמו של רבי יהושע ומהערת החכמים על זה — אמנם יש תועלת בזה, שיתדבקו אונותם של הטף בתורה ויהיו קדושים לה' מילדותם, וגם זה בכלל חינוך.

והם בפרשה וילך נביא עוד ממדש שמואל, כי גם לאשה מעוברת טוב כי תתרגל בימי עיבורה לשמוע בקול דברי תורה, ויגיע מזה נצרך קדושה להעובר, והבאנו שם מסבילים לזה מתלמוד.

ועפ"י כל מה שכתבנו, דכל עיקר חינוך הבנים תלוי באם — עפ"י זה יתבאר מה שאמרו בבב" (קכ"א ב') כי מחמשה עשר באב, שהימים מתחילין להתקצר, ראוי להוסיף ללמד בלילה, ומאן דמוסיף יסיף, כלומר, מאן דמוסיף ללמוד בלילה יוסיפו לו שנות חיים, כדכתיב (פ' וילך) כי הוא חייד ואורד ימיו, ומאן דלא מוסיף יסיף, מאי יסיף, תאני דב יוסף — תקברי אמי, ופירש רש"ב, שימות בחצי ימיו ואמו תקברנה, עכ"ל. ולא נתבאר על מה תלה קללה זו בואם, אך לפי המבואר, שכל חנוך הבנים תלוי באם, לכן תענש על זה שלא חנכתו מילדותו להוסיף ללמוד באותן הלילות המתארכים.

ומה שביטא כל כך בקללה קשה מאוד, בקבורה בחצי ימיו, יש לומר, פשוט ודכידוע הי' רב יוסף סומא (קדושין ל"א א'), ומטבע הסומין שהם רגזנים וכעסנים, כי נפשים מרה להם על סמיתות, ועל כן מצינו לו כמה עצמים שבעת שהי' מדבר עם אחד מהם האיש הסיב לו צער הי' מחזיר פניו

ממנו בכעס (ע"י סוכה י"א א', ב"ק ק"ב א' וע"ד ד א'). ועיין מש"כ במ' נשא בפסוק ישא ה' פניו אליך (ב), וכן מצינו לרב ששה, שגם הוא הי' סומא (בבב"א נ"ח א'), וביטא גם כן מבטא קשה מאוד נגד חכם אחד (בבב"א ל"א ב'), וכן להכריז את לבו לבלי למחול לחכם אחד על שפגע בו, כמד שהבאנו למעלה בזה (בב"א דע).

וקרוב לומר כי ע"כ מתבאר דב ששת בשם אדם קשה כבדול (מנחות צ"ה ב') כי להיותו סג"ג ולב רגז לו תמיד ע"כ הי' קשה ותקין בדעתו ולא רצה להניח לזולתו, ורש"י פי' משום שהי' חריף ומפלפל, אבל בעירובין פ"א א' מבואר שכחו של ר"ש הי' בבקיאות ולא בחריפות ופלפל.

ועוד מה שמצאנו להעיד בזה הוא על דבר שכתבנו למעלה בביאור לשון הפסוק במשלי מה ברי ומה בר בטני, שאמרה אשה אחת לבנה — שכינה לומר בזה, שאם יהי' רשע יאמרו, שאמו גרמה לו שלא חנכת בדרך ישרה — זה כתבנו על דעת המפרשים שפירשו כן, והגרס הוא מניעת החינוך ויחשו, אבל הנה הלשון ומה בר בטני מורה, והתאוננות שלה מוסבת לצער דאגנה יתירה ומבטא אחר, יען כי על מניעת חינוך לא יקביל הלשון בר בטני.

ולכן לולא דברי המפרשים הי' אפשר לפרש סוגת לשון זה (מה בר בטני) עפ"י המבואר בירושלמי חגיגה (פרק ה' הלכה א') בענינו של אחר (אלישע בן אבויה) שיצא לתרבות דעה, והחכמים שבאותו הזמן חקרו לסבת חרבה הור הוה, ונודעו, כי בעת שהיתה אמו בעיבור עמה היתה עוברת על בתי עזרים ההיחה ממינות ומדעות כלכות, ואותו הריח הי' מפעפע בגופה כארס נחש חטביעתו בגשמת בנה זה, ומה מבואר דרוח מינות קרובה לבוא מנחלת האם.

ועל זה דאגנה האשה שבפסוק דמשלי הנוכר בלשון ומה בר בטני, שאם יהי' רשע, יאמרו, שהיא תנחילתו זה, ומכאן בא לו זה, והרי זה לה צער עד הנפשו, ותביעה זאת בלשון רמיו בר בטני.

ועוד יתבאר עפ"י זה מה שאמרו בילקוט שופטים על הפ' וירא מלאך ה' אל האשה (י"ג ג') מלך שצדקת היתה, שזכתה שידבר עמה מלאך, ולא נתבאר, מהיכי היתה יש סברא לומר שלא היתה צדקת עד שדרוש להוציא זה מענין הפרשה.

אך לפי המבואר דמדות רעות באות מכה האם, ואמרו (סוטה ט' ב') כי שמשון (בן האשה הנוכרת) הי' מתאוה לדברים טמאים, ולכן נודמן לו מיס מלך החכמה בלחי החומר ושתה מהם (שופטים ט"ז י"ט), וגם הולך אחר עיניו (שם י"ד ג'), ואם כן אפשר לומר שכל אלה באו לו מכה האם, כפי חטבו, וא"כ היתה כמוהו, בעלת מדות רעות, לכן אצטריך זה הדרש

להשמיצנו, שאעפ"י כן היתה צדקה, מדרכתה לדבר עם מלאך, ומה שנחלט שמדות דעות באות מכת האם, היתה היא כיצואת מן הכלל.

הנהגה אחת כל זה עדיין צריך באור לשון הפסוק ממשלי שהבאנו, ובן כסיל תוגת אמו, ותחלתו — בן חכם ישמה אב, והלא מדרך חסדע של אנשים ונשים, כי בבן חכם תשמח גם האב, ובבן כסיל יצטער גם האב, ולמה זה תלה הכתוב את השמחה בבן חכם — בהבא, והצער בבן כסיל — בהאם.

ואפשר לומר עפ"י הירידע בכמה מקומות בתלמוד, דמצות פרי ורביה חלה רק על האיש ולא על האשה (ע' ביבמות מ"ה ב'), והנה לפי זה אמרנו הוליד איש בן כסיל לא יוכל להתאונן על אשר הוליד אותו, יען כי הוא חובתו ומצותו, מצות פרי, עשה, ולא ה"ר רשאי לחשוב אולי ה"ר הבן תבולד כסיל ולמנוע ממצותו וחובתו, וכמו שאמרנו בברכות (י א') בחוקתו המלך שלא רצה להתעסק בפרי, משום שראה ברות חקודש שיהיו לו בנים שאינם מהוגנים, וחוכתו על זה ישעיהו הביא ואמר לו, ביה"י כבשי דרממנא (בסוד ה') למה לך, מאי דמסקדת אבעי לך למיעבד ומאי דניחא קמי' דקדושא בריך הוא לעבדי הוא', והנה אם כן, כשהוליד איש בן חכם חרי זה לו זכות יתירה ושמחה גדולה, יען כי לולא גם ידע שיליד בן כסיל ה"ר גם כן מחויב לקיים מצותו וחובתו בלי חקור.

ולא כן האשה, אחרי שהיא אינה מצווה על פרי, אז אם הולידה בן חכם, ה"ר זה לה לממן תשלום שכר על צערה בהריון ובלידה וגידול, אבל אם תולידה בן כסיל, גדול צערה, כי תחשוב, למה ה"ר לה כל הצער הזה, אחרי שאינה מצווה על זה, ולכן יתבאר מאוד מה שכן חכם ישמה אב, ובן כסיל תוגת אמו, וע"ע מה שנכתוב בזה אי"ה בפ' שמות ותרא אותו פי טוב הוא.

**אנכי עשה כבודך (כ"ו י"ט)**

אפשר לכיוון לשון זה שיהי' ברוח אמת עפ"י הנהוג בעולם, כשיש לראובן שטר חוב על שמעון ומכר דראובן את זכותו בשטר זה ללוי, ולוי מוכר ליחודה, וכן תלאת, איש אחרי איש, אז כשמגיעה שעת הפירעון בא הלוקח האחרון, יהודה, וגובה משמעון תחת ראובן שעל שמו נכתב השטר, מפני שאחר המכירה עומד הוא תחתיו ואומר לו לשמעון, אנכי בעל חובך, כמו ראובן בראשונה, וכן כאן, כשקנה יעקב את הבכורה מעשו ה"ר הוא עומד תחתיו להקרא בשמו דרשאי לקרוא לעצמו, עשו בכור'י.

**ולא הפירו ויברכחו (כ"ז כ"ג)**

עיקר הברכות מברא' בסמוך, ויתן לך וגו', וכאן נראה שברכו ברכת מיוחדת, והנה עפ"י הגמ' בברכות ל"א ב', שהתחשד בחבירו בדבר שאין בו צריך לפייסו בברכה, וכאן נוכח יצחק, ■ חשבו מתחלה שהוא איננו עשו ואחרי כן כמו נוכח שהוא עשו, לכן פייס אותו בברכה.

**פי הקרה ח' אלהיך לפני (כ"ז כ')**

ועשו הגדי, יקום אבי ויאכל מציד בנו (פסוק ל"א), וההבדל בין הלשונות, כי יעקב זכר, שבוכתו של יצחק הקרה ח' לפניו, ועשו אמר ויאכל מציד בנו, לומר, שהוא מפרנסו.

**ויבא לו יין וישת (כ"ז כ"ח)**

אעפ"י שיצחק לא ביקש כי אם מטעמים לאכול וגם רבקה אמרה ליעקב והבאתי לאבדך ואל כל ולא זכרתי יין אעפ"י כן הביא לו גם יין, ויתכן לומר הטעם עפ"י מה שאמרנו (שבת מ"א א') אכל ולא שתה אכילתו דם (מתהפכת לדם) וזהו תחילת חולי מעים, ולכן חס על בריאותו והביא לו גם לשתות, אבל עשו לא חש לזה, וע"ע מזה לפנינו בפ' ראה בפסוק בנים אתם לה' אלהיכם וברש"י למעלה פסוק ט' בלשון שני גדי' צוים.

**ויתן לך האלהים (כ"ז כ"ח)**

רש"י מדייק יתור הוא"י במלת ויתן, כי אחרי שהתחלת הענין ה"ר צריך לומר יתן, כי אין לתוארו המשך להקדים, אך אמנם מצינו בכמה מקומות במקרא שבא תוארו לא לצורך ההכרחיות לו, ■ אם לעטור הלשון ויפ"י המשך הענין.

כה מצינו בפ' בא (י"ב ג') דברו אל כל עדת ישראל בעשור לחדש הזה ויקחו להם איש שה — תחת יקחו.

ובירש פרשה בשלח (י"ג י"ז) ויחי בשלח פרעה את העם ולא נחם אלהים דרך ארץ פלשתים — תחת לא נחם.

ועוד שם (י"ד ב') דבר אל בני ישראל וישבו — תחת (כ') ישבו, וכן שם (ט"ו) דבר אל בני ישראל ויסעו — תחת (כ') יסעו.

ובירש פרשה תרומה (כ"ה ב') דבר אל בני ישראל ויקחו לי תרומת תחת (כ') יקחו לי.

ובתהלים (ע"ד) מנערתיך אלהי יעקב גודם ורכב וטוס — תחת ירדם ורכב.

ובישעיה (ל"ז כ"ח) ושבתיך וצאתי ידעתי — תחת שבתך.

ובשמואל ב' (י"ג כ') ותשב תמר ושוממה — תחת שוממה. ושם (ס"ו ל"ד) עבר אביך ואני מאז ועתה ואני עבדך — תחת עבר אביך אני מאז ועתה אני עבדך. ועייש ברושי ורדיק.

וכן כתב רש"י על דבר הא"ז הנוסף בסוף פרשה וישלח (ל"ו כ"ד) ובתהלים (ע"ו ד') ובדניאל (ח' י"ג).

ובריש פרשה קרח (ט"ז א') ויקח קרח בן יצהר בן קהת בן לוי דתן ואבירם — כתב הרמב"ן. שעיקר כונת הלשון ויקח את דתן ואבירם. והוא"ז מן דתן בא רק לפסוק הלשון ועין עוד במאמר הבא.

ויתן לך האלהים (כ"ו כ"ח)

במאמר הקודם כתבנו על דבר תוספת הוא"ז במלת ויתן, כי אחרי שזה תחלת המאמר הי' צריך לומר ויתן, וכתבנו שם, שכן הוא מורכב הלשון. אמנם במדרש כאן דרשו לשון זה. דמכין לומר ויתן ויחזור ויתן, ולא נתבארה הכונה.

ואפשר לומר עפ"י מה שכתבנו למעלה בפרשה זו בסופו ויגדל האיש הלוך וגדל עד כי גדל מאוד (כ"ו י"ג) דעושר הבא בפעם אחת ברוח פתאומי לא יוכל להתקיים, כמש"כ במשלי (כ' כ"א) נחלת מבהלת בראשונה אחריתו ל"ח תברך (כלומר, לא תצליח), ולכן דייק הכתוב שם (ביצחק) ויגדל האיש וילך הלוך וגדל עד כי גדל מאוד, כלומר, הי' הולך וגדל מעט מעט עד כי גדל מאוד, וכן מתבאר במדרכי דכתיב ב"י כי האיש מדרכי הולך וגדל, כלומר, מעט מעט, ועליה כח מבורכה ומוצלחה.

וזו כונת המדרש כאן, ויתן לך האלהים, ויתן ויחזור ויתן, לא בפעם אחת, כדי שלא תהי' מעין נחלה מבוהלת, את מעט מעט כדי שיהי' להמתנה קיום נצחי, וסמך זה על הוא"ז מן ויתן כמש"כ.

ויתן לך האלהים (כ"ו כ"ח)

כפי שידוע שם, "אלהים" מורה על מדת הדין והתוקף, בהיפך משם הו"ה המורה על מדת הרחמים והחסד. ולפי זה יש להעיר למה נשתמש כאן יצחק בשם המורה על דין, ולא בשם הרחמים.

אך כיון לומר, שאמנם יתן לך את כל הטוב, אך באופן אם תזכה לכך עפ"י מעש"יך, ולא כמו בעשו שאמר לו (ספוק ל"ט) הנה משמני הארץ י"ה מרשכך, כלומר, יהיה בתמידות בלא כל תנאי, וסמך הדבר משום דירשאל מקבל באהבה כפי שנגזר עליו, לחובה כמו לזכות, ואינו קורא תגר, וכמ"ש חייב אדם לזכור על הדין וכו', ולא כן אומות העולם, הם קוראים תגר כשאין התנאה לזכותם, ופורצים גדר.

וכן מתבאר מתפלת שלמה בגמר בנין המקדש, שאמר (מלכים א', ח' ל"ב) ושפעת את עבדיך להרשיע רשע ולהצדיק צדיק, ועוד שם (ספוק ל"ט) ונתת לאיש ככל דרכיו, כלומר, לפי מעשיו, אבל בתפלת הנביא אמר שם (ספוק מ"א—מ"ג) ובם אל הנביא אשר לא מעמך ישראל הוא ובא ותתפלל אל הבית הזה ועשית ככל אשר יקרא אליך, ולא כמו שאמר בישראל ונתת לאיש ככל דרכיו, והטעם כמש"כ.

ויתן לך האלהים מכל השמים ומשמני הארץ (כ"ו כ"ח)

במיד כאן, ויתן לך, יתן לך ברכות ויתן לך כבושיותהו, וכפי הנראה מדייק הלשון ויתן ברא"ו, כמו שכתבנו במאמר הקודם, וחדש על נתינה כפולה, ברכות וכבושיותהו, אך מה ענינם של וכבושיותהו לא נתבאר, והמפרשים טרחו הדבה ולא העלו באור דבר.

ואפשר לפרשו, משום דבאמת שפע הטובה לאדם הוא בפרט אחד רצו לה, כי עלולה היא להסיי לכוון ולטוהו מדרך חרציה, הטובה הישרה וכמו שכתוב (פ' עקב, ח', י"א—י"ד) השמר לך... פן תאכל ושבעת ובתים טובים תבנה וישבת ובקרך וצאנך ירביצו וכסף וחלב ירבה לך וכל אשר לך ירבה ורם לבבך ושכחת את ה', וכן בפרשת האזינו (ל"ב, י"ג—ס"ו) ירכיבוך על כמתי ארץ ויאלל תנובת שדי... וישמן יסורוץ ויבעט, ובהושע (י"ג), כמעצתם וישבעו שבעו וירם לבם על כן שכונו. ועוד כמה לשונות מענין זה, ועיין עוד בברכות ל"ב, א', ולכן רק אז טובה הברכה בשפע, רק בעת שיכול האדם לשלוט עליה שלא תעבירו מדרך הטובה, וכמו שאמרנו במיר אסתר (ו') והצדיקים הלב מסור בידם ואין ונבעין לפניו לעשות כל מה שהוא חושק, וההיפך בדרשעים, שהם מסורים ונבעין ללב, והלב הוא, כידיע סרסור לעבירה (ירושלמי ברכות פ"ק א' הלכה א').

ומצינו באור שם כבישת ממכון נצוח ולכר והכנעה, שלוכדים ומנצחים את העומד כנגד עד שמכניעים אותו, כמו בפרשה מטות (ל"ב) ונכבשה הארץ לפני ה', ובירמיה (ל"ד י"א) ויכבשום לעבדים ולשפחות, והלשון בפרשה בראשית (א' כ"ח) ומלאו את הארץ וכבשוה — תרגמו ותקיפו עליה, וכן בלשון המשנה, האשה שכובשת ירק (טהרות פ"ב מ"א), והוא מענין דפס ודדיכה בחוקה, ועוד כמה לשונות כאלה.

וזו כונת המדרש כאן, ויתן לך ברכות, ויתן עם זה ויתן לך כבושיותהו, כלומר, כח הכבוש, כי הכבוש את הברכות ותשלוט עליהן לבל יסירו אותך מדרך הטובה, ואז תהיינה הברכות בטוחות בשלמות טובתן.



וישתחוּ לך בני אִמְךָ (כ"ז כ"ט)

פירש"י, ויעקב אמר ליהודה וישתחוּ לך בני אביך (פרשה ויחי, מ"ט ח'). משום שהיו לו ליעקב בנים מכמה נשים כללם בשם אחד שלו, אבל יצחק שהיו לו בנים מרבקה, אמר בני אמי, עכ"ל, אבל לא פירש למה ביכר לומר בני אִמְךָ ולא בני אבִיךָ.

ואפשר לומר עפ"י המבואר במ"ד ריש פרשה זו, על הפסוק ויעתר יצחק לה' לנוכח אשתו, שהוא התפלל שכמה בנים שיהיו לו יהיו ממנה, והיא התפללה, שכמה בנים שיהיו לה יהיו ממנו, וכתוב שם ויעתר לו ה', ופירש"י לו ולא לה, לפי שאינו רומה תפלת צדיק בן צדיק לתפלת צדיק בן רשע, ואם כן לא נתקבלה תפלתה, ואחרי שכן, הלא אפשר שיהיו לה עוד בנים מאיש אחר, אם ימות הוא, ורצה לכלול גם אלה, ולכן אמר בני אִמְךָ.

אורריך ארור ומברכך ברוך (כ"ז כ"ט)

ואצל אברהם כתיב (ריש פרשה לה) מקדם ואברכה מברכך ואח"כ ומקללך אאור, ואפשר, כי כאן אשר עם לשון זה נחתמו דבריו של יצחק, ובחתימה צריך לסיים בטוב, משום, "אל תעמד בדבר רע" (קהל, ח' ג'), לכן סיים בברכה, אבל באברהם שם כתיב לשון זה באמצע הדבור, כי לאחר לשון זה כתיב ונברכו בך כל משפחות האדמה, הקדים ואברכה מברכך, כדי להתחיל בברכה ולסיים בברכה.

ובבלעם כתיב, במאמר בלק, כי ידעתי את אשר תברך תברך ואשר תאור יואר (פ' בלק, כ"ב ר) ובלשון זה נחתמו דבריו, אך שם באמת כיוון לסיים כן, מפני שנאנו לישראל.

אורריך ארור ומברכך ברוך (כ"ז כ"ט)

לפי משפט הלשון ה"י צריך לומר אורריך (יהיו) אורדים ומברכך (יהיו) ברוכים, אך אפשר לפרש עפ"י מה שכתב רש"י בפרשה ויחי בפסוק בנות צדעה עלי שור (מ"ט כ"ב), דאעפ"י שה"י צריך לומר צדו, בלשון רבים, בסמיכות לשם בנות, אך כתיב בלשון יחיד, לרמוז, שכל אחת צדעה במקום שתוכל יותר לראות אותו משם, עכ"ל, ולכן לא הו"ו הצעדים של כולן שח.

ולפי זה אפשר לפרש הכונה דכתיב ארור וברוך בלשון יחיד, לרמוז, שכל אחד מהמקללים ה"י ארור לפי ערך הקללה שיקלל, וכל אחד מהמברכים ה"י מבורך בערך הברכה שיתברך הוא.

ובזה פרשנו הפסוק ברושע (ד' י"א) ונות יין ותירש יקח לב, וה"י צריך לומר יקחו, אך בא להורות שכל אחד מדברים אלה יקח לב כפי כחו וערכו, ברב או במעט.

וכן במשלי (י"ד א') חכמות נשים בנתה ביתה, וה"י צריך לומר בנן ביתו, כבסמיכות ללשון חכמות נשים, אך בא לרמוז, שכל אחת בנתה ביתה לפי ערך חכמתה והשגתה.

ועוד שם (כ"ז) שמן וקטורת ישמה לב, וה"י צריך לומר ישמהו, אך בא לומר, שלא ה"י השמחה הבאה משמן כשמחה הבאה מקטורת, ושונות הן.

כי איפוא הוא הצד ציד (כ"ז ל"ג)

המלה אפוא באה כמה פעמים במקרא, וכולם באה שלא בהכרח רק להדגיש כונת המאמר או להטעים הדבר, אבל מאומה לא היה חסר לענין אם לא באה, כמו כן ה"י המובן שלם אם ה"י אומר מי הוא הצד ציד, וכן להלן בסמוך פסוק ל"ו ולך אפוא מה אעשה בני, וה"י די שיאמר ולך מה אעשה בני, וכן להלן בפרשה מקץ (מ"ג י"א) אם כן אפוא זאת עשה, וה"י המובן שלם אם ה"י אימר אם כן זאת עשה, ובפרשה תשא (ל"ג ט"ו) ובמה אפוא ידע כי מצאתי חן בעיניך, ה"י די אם ה"י אומר ובמה ידע כי מצאתי חן בעיניך, וכן באה מלה זו כמה פעמים בספרי הנביאים ובס' איוב (ראה שופטים ט' ל"ה, מלכים ב' י"ח, ישעיה י"ט י"ב, משלי ר' ג', איוב ט' כ"ד וי"ט י"ג) ובכולם באה לא בהכרח רק להטעים הדברים כמו שכתבנו, ואמנם זה הוא רק אם מלה זו חותמת באל"ף, אבל כשחותמת בה"א ענינה במבון, אי"ה, כמו איפה הם רועים (ישב).

ובספורנו כאן כתב, כי כשחותמת המלה באל"ף באה תחת הלשון, אם כן, אבל זה נסתר מפסוק אם כן איפא (פרשה מקץ מ"ג י"א), הרי באו שני המבטאים כאחד.

ויש שגורסים באיזה מקומות איפוא בירד, ואין הכרח.

גם ברוך ויחיה (כ"ז ל"ג)

לכאורה דברים מופלאים, כי אחרי שנוכח שרימה אותו וחרד על זה, איך זה קיים לו הברכות.

ואפשר לומר, משום דהוא עצמו ה"י נוגע בהברכות בקיומן, כי אחרי שאמר לו אורריך ארור ומברכך ברוך, איך ה"י ירא לקללו פן יקולל גם הוא, ואדברכה, קיים לו הברכות, כי שיתברך גם הוא. — וצ"ע משי"כ ברי"ם יושב, בפסוק וישנאו אותו.

ובספרי בקלה (הובא במדרש תלפיות) איתא שלשון זה, גם ברוך יהיה אינו מדברי יצחק, כי אם בת קול יצאה מן השמים במלים אלה בכונה לקיים בלילות יצחק, ואפשר להטעים דבר זה עפ"י המבואר במס' גדרים (ל"ב ב') דאברהם חזון במעלת הכהונה, והוא הנחילה ליצחק, ואמרו במס' חולין

הלשון זה אינו לשון ברכה כי אם לשון הודעה. כי כן יהי צריך להבין מה ענינה של הודעה זו.

1 וקדוב לומר הבאור בזה, כי לכאורה קשה, איך נתן את אלה לעשו אתר שכבר נתן אותו ליעקב (חוץ להודעה ממיר במאמר הקודם דמוטב על מדינת איטליא, וכאן רוצונו לפרש על דרך הפשט), ויותר נשאל בזה לשון המדרש, שאמר לו יצחק, הרי פתח אפסיה, מה מורה לשון זה.

ומאדנו הכונה שהסביר לו יצחק לעשו, דאחרי שברך את יעקב הרי גביר לאחייך, יעבדוך עמים, וכדיו העבד כתיב (פ' ראה, ט"ו ט"ז) כי טוב לו עמך, וזב בקבלה, עמך במאכל, עמך במשתה, שיהא העבד שוח לו בכל תוכנות החיים (קדושין כ"ב א'), ועל זה אמר לו, הנה משמני הארץ ייחא מושבך, כי אחרי שתעבדו אותו, ממילא תשב במקום שהוא יושב ותוכה בכל חסוכה שלו, והכל יהי לך מן המוכן, כדיו העבד, כמבואר, ומדויק לשון "הנה", כלומר, ממילא, וגם מבואר לשון המדרש, הרי פתח אפסיה.

עך אשר תשוב חמת אחיך עך שוב את אחיך כמך (כ"ו מ"ד—מ"ה)  
תענין אחד הלשון כפול, ולא נתבאר על מה הוכלל, ויש לפרש, משום דלכאורה אינו מבואר מה שאמרה לו רבקה עד אשר תשוב חמת אחיך, מניין יודע זה, וביותר מניין ידע זה יעקב בהיותו ברחוק מקום אם שב כעס עשו או לא.

אך הנה הוסיף במס' פסחים (ק"ז ב') כתבו, כי כמו באוהבים טבע תאדם כשהוא אוהב את חבריו גם חבריו אוהב אותו, וזה נקרא אהבה משותפת — כך בשונאים לשאדו שונא את חבריו אז גם חבריו שונא אותו, והשנאה משותפת, וכן משפעות הפסוק במשלי (כ"ז י"ט) כמים הפנים לפנים כן לב האדם לאדם, שהבאור הוא, שכמו שהמים מראים את הפנים ברומים להפנים המסתכלים בהם, אם שוחקות — שוחקות, ואם עצובות — עצובות, כך לב האדם לאדם, אם לבו טוב על חבריו ייטיב גם לבו של חבריו עליו, ואם רע — ירע עליו גם לב חבריו.

ועל פי התוכנה הזאת נתנה רבקה סימן ליעקב, שידע למתי תשוב ממנו חמת עשו, או כשתשוב ממך חמתך עליו על אשר ירדפך ויתרוש עליך רעה לחיבך ובגללו אתה מוכרת לברות, וכמו שאמרה, בזה לך (על כי עשר אויב מתנחם עליך להרדך).

ולפי זה מדיקים שני המסוקים בענינם, הראשון מענין הגבלת זמן, השני — סימן לדבר מתי יתום זה הזמן, ואמרה, וישבת עמו (עם לבד). עד אשר תשוב חמת אחיך, ואיך תדע זה — או כאשר ישוב את אחיך ממך, כאשר תפסיק אתה מלכעוס עליו — תדע, שגם הוא פסק מלכעוס עליו.

(מ"ט א') בענין ברכת כהנים על הפסוק ושמו (הכהנים) את שמי על בני ישראל ואני אברכם, שהכתנים יברכו את ישראל והקב"ה יסכים על דם, כלומר, שיקיים ברכותיהם, הוה ואני אברכם, ולפי זה יתבאר ענין הבת קול כאן שכיוון לקיים ברכותיו של יצחק שהי כהן, כמבואר.

ברכני גם אני (כ"ו ל"ד)

הלשון "גם אני" בא תחת גם אותי, וכן הוא מסגנון הלשון, וכמו בפ' בראשית (ד' כ"ה) ולשת גם הוא יולד בן — תחת גם לו, ובדיש פרשת נשא (ד' כ"ב) נשא את ראש בני גרשון גם הם — תחת גם אותם, ועוד כהנה

הכי קרא שמו יעקב ויעקבני (כ"ו ל"ו)

ואעפ"י שטבת קריאת שמו יעקב מפורש במקומו, מפני שידו אוחות בעקב עשו (ר"פ זו, כ"ה כ"ו), אך לפי זה הי צריך לקרותו עקב, בלשון הזה, כלשון וידו אוחות, בלשון הזה, אבל יעקב אפשר שימפרש בלשון עתיר לסבת מכירת הבכורה וקבלת הבכרות, ואל זה כיון עשו באמרו, הכי קרא שמו יעקב, בלשון עתיר, להורות על מעשיו העתירים בעקבות.

הנה משמני הארץ יהיה מושבך (כ"ו ל"ט)

רש"י כותב בשם המדרש, משמני הארץ — זו איטליא, כאשר באמת היא ארץ שמנה עוד היום, אבל לא נתבאר מה דחקם לפרש כן, ולא סתם משמני הארץ בכל מקום שהם.

וכן צריך באורי, למה לא פירשו כזה על הלשון הוה למעלה בפ' כ"ה, ויתן לך האלהים מטל השמים ומשמני הארץ.

אך שתי התערות תתישבנה כאחת, כי לכאורה קשה, איך חלק לו עתה משמני הארץ אחרי שכבר נתן אותם ליעקב, כמפורש למעלה בפסוק כ"ה, אך הנה במס' שבת (נ"ז ב') איתא, דארי איטליא נברא בימי שלמה, ואם כן בשעה שבידך את יעקב במשמני הארץ עדיין לא הייתה מדינת זו בעולם, וממילא לא נכללה בברכתה, ואת זו נתן עתה לעשו, ולכן הורש המדרש זה על פסוק זה ולא על הקודם, משום דרך בפסוק זה נרמז על איטליא, ועיין עוד במאמר הבא.

הנה משמני הארץ יהיה מושבך (כ"ו ל"ט)

במאמר הקודם בארנו זה הלשון עפ"י הדרשה שרש"י בשם המדרש, דהלשון משמני הארץ בפסוק זה מוטב על מדינת איטליא.

אבל על דרך הפשט קשה להבין הלשון הנה משמני הארץ יהיה מושבך,

**וישאל יצחק את יעקב אל לבן אחי רבקה אם יעקב ועשו (כ"ה ח')**  
**על לשון זה**, אם יעקב ועשו כותב רש"י, "איני יודע מה בא למדור,  
 ואפשר לומר, כי כידוע היה יצחק יודע מצדקת יעקב, וכמו שכתב דרשי  
 למעלה בפ' כי הקרה ה' לפני (כ"ז ב'), וכן ידוע, כי עשו ה' מרמה את  
 יצחק, ת"כ חשב שגם הוא צדיק (ע' רש"י ברי"ם זו, בפ' כי ציד כסיו)  
 וידוע, דרוב בנים דומין לאחי האם (כ"ב ק"א א'), ושם הדבר בארנו ברי"ם  
 ז' בפ' אהות לבן הארמי (כ"ה כ'), וחשב יצחק, דלפי זה גם לבן צדיק,  
 אחי שבני דומין לו הוא אחיה של רבקה, לכן חשב לטוב לשלח את  
 יעקב אליו, וזה מרמז הכתוב, דלכן שלח אותו ללבן מפני שהוא אחי רבקה  
 חתני אם יעקב ועשו, דדומין לאחי האם.

**ויזך עשו אל ישמעאל ויקח את מחלת בת ישמעאל**  
**אהות נביות לו לאשה (כ"ח ט')**

בירושלמי בכורים (פ"ג ה"ג) מקשים, וכי מחלת שמה הלא בשמת שמה  
 (כמפורש סוף פרשה וישלח, ל"ז ג'), אלא מלמד שנמחלו לו (לעשו) על  
 צונותיו, מכאן לחתן שמחולין לו על כל צונותיו, ע"כ. והובא זה בריש"י  
 בפרשה וישלח שם.

ולכאורה דרש זה מרש"י מאד, ובראנו, בטעם סמך דרש זה עפ"י המבואר  
 כאן הסבה שלח את בת ישמעאל מפני שראה שרעות בנות בנעו בעיני יצחק  
 אביו (פסוק הקודם), חזק לו בזה כבוד ולא רצה לצער, לכן שילם לו  
 הקביה על זה ומחל לו צונותיו, כפי שידוע שאין הקביה מקפה שכן כל  
 פועלה טובה (ב"ק ל"ח ב'), וזה מרמז בלשון השם, "מחלת" משרש מחילת,  
 ועל כן נשתנה כאן שמה העיקרי (בשמת) לתכלית רמו זה, ודרך אנב  
 למדין אנו שואין עת רצון היא, למחול עונות, ולכן לכל חתן  
 מחולין צונותיו ביום חופתו, דרך כדי שיהי האדם מצדו גורם לזה נתינים  
 שהחתן חכמה מתענים ביום חופתו, ויש עוד טעם לזה, ומבואר בשר"ע  
 אהר"י סימן ס"א, ועיין מש"כ עוד בצננין זה להלן בס"ס תשא בפ' ויתן  
 על פניו מסה.

**וכעת נראה לפרש עפ"י זה בברכות (ח' א')** על הפסוק בתהלים (ל"ב  
 ר') על זאת תפאל כל חסדי אלקי לעת מצוא, אמר רבי חנינא, לעת מצוא זו  
 אשה, דכתיב (משלי כ"ח י"ב) מצא אשה מצא טוב.

**ויש להעיר, כי הלא הלשון מציא מצנינו בכמה ענינים, כמובא שם**  
**הגמרא, ומה ראת לדרוש אותו על שם אשה.**

**אך חנה קודם הלשון על זאת תפאל כל חסיד לעת מצוא כתיב, וזאת**

**ויצדו ויאמר לו לא תקח אשה מבנות פנען (כ"ה א')**

ברמ"א ליריד סוף סימן הביא בשם מהר"ק, שאם האב מוחה בנ  
 לישא אשה שחשק בה הבן אין צריך לשמוע אל האב, עכ"ל. (נראה בכונת  
 חלשון "אין צריך" — אין מחייב, כי בודאי רשאי לשמוע, אלא שאינו  
 מחייב), ותכלית הדברים, כי בצננין כזה אולא לה מצות כבוד אב, ולא  
 נתבאר גמין לקח לו זה מהר"ק, ומפורשי השרע עברו על זה בלא כל  
 הערה.

ואפשר לומר, דלמד מהר"ק זה ממש בקדושין (ל"א ב') איהו כבוד  
 (אב) מאכיל ומשקה ומלביש ומכסה, ומתבאר, דענין כבוד בכלל הוא רק  
 כמה שנוגע לגופו של האב, ולא זולת.

אך לפי"ז יש להעיר מב"מ ל"ב ב', יוכל אמר לו אביו היסטא (לדבר  
 טומאה) או אל תחזיר אכידה ישמע לו, ת"ל איש אמו ואביו תיראו אני ה',  
 כולכם חייבים בכבודי, ע"כ. ולפי הגבלת עניני כבוד רק כמה שנוגע לגופו  
 של האב, אי"כ מהיכי חיתא ישמע לו בדברים אלה.

וצ"ל, דהא רחשיב הגמרא בקדושין פסטי כבוד הוא כשתבן רוצה לעשות  
 רק מה שמחויב מצד הדין ולא יותר, ובב"מ איירי, כשתבן רוצה לעשות  
 כבוד גם כמה שלפנים משו"ר, היא אפשר שישמע לו, לכן מבאי פסוק  
 בתורה שאסור לשמוע לו בזה.

אך בעיקר דברי מהר"ק שהבאנו יש להעיר מפסוק שלפנינו, ויצונו  
 שלא יקח אשה מבנות כנען, כי בדבר שאין מחויבים לשמוע לא שייך צוי,  
 רק ה"ל לו לבקש על זה.

וצריך לומר עפ"י המבואר בפסחים נ' א', שהי מסורה למשפחות האבות  
 שלא להתחתן בכנענים, לכן ה"ל הוכוח לבנות לצות על שמירת מסורה  
 משפחה.

**ואל שרי וברך אותך ויפרך וירבך (כ"ה ב')**

בתרגום ויתן כתב על זה (והוא ממדרש) ותחי' וכי לכנישת סנהדרין,  
 ואפשר לפרש עפ"י מה דקיייל אין מושיבין בסנהדרין סדים ומי שאין לו  
 בנים (מפני שאין בהם מדת דחמנות, ועל כן מוסיף דבי יהודה אף אכזרי,  
 כלומר, גם זה שיש לו בנים אך הוא בעל מדות אכזריות (סנהדרין ל"ז ב'),  
 והוא שאמד הפסוק כאן (לפי באור תרגונו) ויפרך, שלא תהא בך חסרון  
 סידור, וירבך, מלשון גידול, כמו שפחתו ורביתי (א"כ, ב' כ"ב) ויבחיאקאל  
 (י"ט ב') דבתה גוריה, ובתלמוד סוטה (מ"ס א') רבי רבי (כלומר, גידל  
 גדל), והיינו אם יהיו לך בנים תגדלם ולא תהי בכלל מי שאין לו בנים,  
 ומזה ומזה חזקה לישב בסנהדרין, כלומר, תהי רשאי להיות בסנהדרין.

נשאת עון חטאתי סלה. אם כן למאורע זו דמהילת עון יש שייכות לנשואי אשה. זה רמז כי בנשואי אשה מחלין על העונות. כמבואר. ואמנם עם כל זאת צריך ביאור מה יחס מחילת עונות לנשואי אשה. ואפשר לומר עפ"י המבואר בשבת קנ"ז ב' דכתיב וראש מביא לידי יראת שמים, ובמס' קדושין (ל' ב') שאלו לאחר החכמים למה אינו פריס סודרא (מן עטיפת הראש בטלית) והשיב. מפני שעדיין לא נשא אשה (כמו מנהגנו היום), והנה אחרי שכסוי הראש מביא ליראת שמים, חזון כסוי זה הוא בנשואי אשה, ולכן מכיון שאז. בנשואי אשה הוא מקבל על עצמו יראת שמים (על ידי פריסת סודרא עטיפת הראש בטלית), לכן מחלין לו אז על עונותיו.

## פרשת ויצא

וישם מראשותיו (כ"ח י"א).

בפ"ר כאן, עשאו (לאבנים) כמין מדוב (צינור). והתכן, דמירשו כן עפ"י המבואר בסוף מס' תמורה (ל"ד א') על הפסוק דריש פרשה זו בענין דישון המזבח, ושמו (להדשן) אצל המזבח, ואמרו — ושמו — בנחת, ושמו — שלא יסור. ומתבאר דהפעל "שימה" יונח על הנחה בסדר ובמשטר, כמו שם לו חק ומשפט (פ' בשלח), ולא כמו הפעל נתינה שמשמע איך שהוא נתתו אך לרא תנתן, ומדכתיב כאן וישם מראשותיו, ולא ויתן, מתבאר. שהענין בסדר ובמשטר, שלא יתפרדו בשכבו עליהן, וזהו כעין מרוב. שגדור מכל צדדיו.

ובהמשך החבור בארנו עפ"י הנחה זו כמה פסוקים, ועי' משי"כ בפרשת תצא (כ"ד ב') בפסוק וכתב לה ספר כריתות ונתן בידה, מה שנוגע מבואר זה לדינא.

והנה פולם מצבב ארצו וראשו מניח השמימא (כ"ח י"ב)

בספרי המקובלים נמצא רמז במלת "סולם", שעולה בגימטריא כמו המלה "ממד" (קל"ו). ולא פירשו כונת הדבר.

ואפשר לומר עפ"י המבואר במס' הוריות (י' ב'), מי טאני לצדיק דאכלי תרי עלמא, כלומר, ראוי לצדיקים שיהנו מעולם הזה וינחלו גם עולם הבא, ועל דרך שאמר הנביא ליהויקים, אביך הלא אכל ושתה ועשה משפט וצדקה אז טוב לו (ידימיה כ"ב מ"ו), ובידולמי סוף מס' קדושין. עתיד. כל אדם ליתן דין וחשבון על כל מה שראו עיניו ולא נהנה מהם.

ובמס' גזיר (ד' ב') דרשו הפ' וכפר על הנפש דכתיב בפ' נזיר (פ' נשא) שצריך כפרה על שציער את הנפש שעיינה אותו, ונפש יונח גם על תבדף כמו לנפש לא יטמא. וידוע היא, כי ע"י ממון אפשר לנחול טיב עולם הזה וגם סוב עולם הבא, וזה רמזו במלת "סולם" — ממד — שמרצב ארצה, שמרצב להנחיל טובה ארצית, וראשו מגיע לטיב שמים.

זנה מלאכי אלהים עולים ויורדים בו (כ"ח י"ב)

רש"י מדיק, דה"ר צריך לכתוב מקודם יורדים ואח"כ עולים, כיון דמלאכים בשמים, וכתב בזה באור אגדי.

ואנחנו כתבנו בענין כזה במקום אחר, שמדרך הכתובים שלא להקפיד לכתוב המאחר קודם להמוקדם, וכמו בפרשה בראשית (ג' ט"ז) הרבה ארבע עצבונג הורונג, ולפי חז"ל (עירובין ק' ב') מוסב עצבונג על צער גידול בנים הורונג — על צער העיבור, ואם כי אין דרוש לכתוב מקודם הורונג ואח"כ עצבונג, כי ההריון קודם לגידול בנים, וכן בפרשת ויהי (מ"ט כ"ה) ברכת שדים ורחם, אעפ"י שברכת רחם (הולדה) קודם לברכת שדים (הנקה), וכן בפרשת נצבים (ל' י"ד) בפירוש ובלבבך לעשותה, אעפ"י שמקודם חשב הלב מה לדבר ואח"כ הפה מדבר, וה"ל לו לומר בלבבך ובפיה, ועוד כהנה, אלא שאין קפידא בדבר.

ובנוגע ביחוד להסדר בלשון פסוק זה, מלאכי אלהים עולים ויורדים — הנה כעין לשון זה מצינו בפרשה תשא, בעת היות משה במדבר, ולאחר מעשה העגל אמר לו ה' לך רד (ל"ב ו'), ולפי היותו בשמים ה"ר צריך לומר מקודם דר ואח"כ לך, אך הוא כמו שכתבנו שאין משפט הלשון מקפיד על קביעות המאחר קודם להמוקדם, ויש עוד כמה משלי לשונות כאלה, וכאן די בזה.

זנה בגמרא חולין (צ"א ב') אמרו על הלשון עולים ויורדים בו, עולים (המלאכים) ומסתכלין בדיוקנן של מעלה ויורדים ומסתכלין בדיוקנן של מטה, ופירש"י בדיוקנן של מעלה, פרוצו אדם שבארבע חיות בדמות יעקב, עכ"ל, ונראה דקיצור לשון בו, וצריך לומר בדיוקנן של מעלה, פרוצו אדם שבארבע חיות (והוא למשי"כ ביהוקאל א' ו') דמות פניהם פני אדם, והארכנו בזה למעלה בפי' בראשית בפסוק נעשה אדם בצלמנו כדמותנו עיי"ש, ובדיוקנו של מטה בדמות יעקב, והכוונה, שדמות פני יעקב ה"י שוה לדמות דיוקנו של מעלה, כדמפרש, וע' מזה בב"ב נ"ח א'.

זנה כלל ענין זה הוא מן אלה רמזי תורה שאין להעמיק בהם, אך צריך באור מניין לחול בכלל לדרוש כזה מלשון עולים ויורדים בו.

וקרוב לומר, משום דעל הרוב מצינו סמוך להפעלים עליה ויירדה הלשון על, עלי, כמו ויעל משה אל ההר, וירד ה' על הר סיני, וא"כ ה"ל צ"ל כאן עולים ויורדים עליו, ובאמת במ"ד פ' תשא (פ' מ"ב) מריקים הלשון, "בו, שבבאנו, ומדכתיב, "בר, פירשו ע"ד רמז שחלשנו, "בר, מוסב אל דמות דיוקנן, כלומר, עולים ומסתכלין בו, בדיוקנן, וכדמפרש.

וידר יעקב נדר לאמר אם יהיה אלהים עמדי ושמרני פדרך הזה אשר אנכי חולך ונתן לי לחם לאכל ובגד ללבוש ושבתי בשלום אל בית אבי (כ"ח כ')

לפי פירש"י, כל פסוק זה מוסב אל הפסוק הקודם (ט"ז) בלשון ה' זנה אנכי עמך ושמתיו בכל אשר תלך והשיבותיך אל הארמה הזאת כי לא אעזוב, וענין ההמשך מפסוק זה להקדים מפרש דש"י בזה הלשון, אם יהיה אלהים עמדי — אם ישמר לי הבטחתו שאמר זנה אנכי עמך, ושמרני — כמו שאמר ושמתיו, ונתן לי לחם לאכל — כמו שאמר כי לא אעזוב, והמבקש לחם קרוי נעזב, כמו שנאמר (תהלים ל"ז כ"ה) ולא ראיתי צדיק נעזב וחרצו מבקש לחם, ושבתי בשלום — כמו שאמר והשיבותיך.

זנה כל זה במ"ד כאן, אבל שם בא הדבר במחלוקת, רבנן אמרי, על חכל השיבו ועל פרנסה לא השיבו, ורבי איסי אומר, אף על פרנסה השיבו, שאמר, כי לא אעזוב, ואין עזיבה אלא פרנסה, כמשי"כ ולא ראיתי צדיק נעזב וחרצו מבקש לחם, ע"כ, ורבנן, כפי הנראה, לא סבירי להו הדרשה דרבי איסי, דהלשון כי לא אעזוב מרעה על פרנסה, ולא נתבאר למה.

ואולי טעמם, משום דאם נאמר דיסוד הוראת הלשון כי לא אעזוב מוסב על לחם הוא הלשון לא ראיתי צדיק נעזב וחרצו מבקש לחם, אם כן, איך חוסי"פ יעקב, ובגד ללבוש, אשר לזה אין רמז בלשון לחם.

זנה דש"י בפירושו כאן קבע כרבי איסי, אבל לא נתבאר טעם יסוד פלוגתתם, ומה באמת הטעם דרבנן שלא הבטיחו על הפרנסה, ואין לומר פש"י המאמר הידוע, "מאן דיהיב חיי יהיב מזוני" (תענית ח' ב'), בשג"י לשון קצת), דהא כאן דפרט כל הפרטים ה"ל לו לפרוט גם זה.

ואפשר לומר, דלפ"י בהרצות שבגמרא הוריות (י' ב'), אם טוב לצדיקים שיסבלו חיי דוחק כעוה"ז, כדי שחשפי טובתם בעוה"ב, אם כי ראוי לצדיקים דיהנו משני עולמות, מעוה"ז ומעוה"ב, ודעת רבנן כדעה ראשונה, ולכן לא השיבו על הפרנסה, ודעת רבי איסי כדעה שני' ולכן מצא סמך להבטחת על הפרנסה בלשון כי לא אעזוב, וכדמפרש.

וסמך לדעת רבנן ולהרעה הראשונה בגמרא הוריות שם, דיתרון טובה לצדיקים חיים מצומצמים, מזה שמבואר בילקוט שמעוני לשמואל ב' (כ"ג) בזה הלשון, כל תלמיד חכם שמרבה בעסק ואין מתפרנס ממנו הדבה סימן יסוף לו, מפני שהקבי"ה אוהב תורתו ואינו מעשירו, שמא יתעשר ויפסע בדברי תורה, עכ"ל, ומטעם זה לא הבטיחו ה' כאן על הפרנסה, יען כי הבטחת ה' לטובה היא במדה גדולה, ופרנסה כזו אינה לתכלית הרצון לבעליה.

נתן לי להם לאכול ובגד ללבוש (כ"ח כ')

במדרש כאן (פרשה ע') אונקלוס הגר שאל לאחר ההכמים. כתיב בתורה (פ' עקב, י"ח ר') כי ה' אליהם אוהב גר לתת לו לחם ושמלה. האם כל אהבתו מתבטא בגד בלחם ושמלה והשיב לו זה ההוכח. כי גם יעקב אבינו לא ביקש יותר מלחם לאכול ובגד ללבוש. כמו שאמר, ונתן לי לחם לאכול ובגד ללבוש. ע"כ.

אבל תשובה זו לכאורה אינה מספקת, כי האם שיעקב הסתפק במצוה, לכן באהבת ה' את הגר יתן לו גם כן רק הספקה מרעטת. רק להשגיר רעבון ולכסות מערומיו, והלא מדרך האהבה להנאות את האהוב ביד רחבה ובחיים מרווחים.

ואפשר לפרש, משום דיש הבדל בין הלשון „לחם” סתם ובין הלשון „לחם לאכול”, כי לחם סתם ינתן על סעודות רחבות וכיכרות גדולות, וגם על סעודות מליכים ושרים, וכמו ביוסף שצוה להכין סעודה עבורו ועבור אורחיו (אחיו) אמר „שימו לבנו” (פ' מקץ, מ"ג ל"א). ובשמואל א' (כ' כ"ז) שאל המלך על דוד, מדוע לא בא אל הלחם, כלומר, אל שולחן סעודת המלך, ובדוד כתיב גם כן וישמיו לו לחם (ש"ב י"ב כ'), וסעודות שלמה המלך היו נקראות „לחם שלמה” (מ"ד ד' ב'), ובדניאל (ה' א') בלשאצר מלכ עביר לחם רב לדרבכנוחיו (לשריו), ושולחנו של בועז ה' נקרא „לחם מלכות” (מ"ד דות) וקרבתו לבגדו נקראים לחמי (פ' פנחס, כ"ח כ'). עכ"ל. לחם רב לדרבכנוחיו ויקח יתרו עולה וזבחים ויבא אהרן וקוני ישראל לאכל לחם. וכולו גם כשר. ובמ"ד פ' תשא (פרשה מ"ב) בערביא קדושים לבשרא לחמא, וזה הוא מפני שסתם שם לחם כולל גם כשר. ועיין בחושע פ' ב'.

וכן יש הבדל בין הלשון בגד ללבוש ובין השם „שמלה” סתם, כי השם בגד ללבוש מורה רק על הכסוי לגוף ערום. כמו ביחזקאל (י"ח ד') וערום יכסה בגד, או לתתם הגוף, כמו במלכים א' (א' א') ויכסוהו בבגדים (להתם גופו). אבל השם „שמלה” מורה על בגדים יקרים ועשירים. כמו בפרשה (מ"ה מ"ה) לכולם נתן לאיש חליפות שמלות ולבנימין נתן חמש חליפות שמלות, ולא כתיב בגדים, משום דיקרים הם, כדי השרים, וברית (ג' ג') ושמת שמלותיך עליך, ואמר, אלו בגדי שבת (שבת קי"ג ב'), ודייקו זה משם שמלותיך ולא בבגדי, ובפרשה (ג' ר') שמלה לך קצין תהיה לנו, כלומר, אם אך בגד חשוב ומכובד לך, וכריש פרשה תצא (כ"א י"ג) החסירה את שמלת שביה מעליה. ועל זה אמר בספרי שם. מלמד שהשבעניות לבשו במלחמה בגדי עשירים, ודייקו מלשון „שמלת” ולא בגדת. ועיין עוד מזה בספר.

ומתוך כל זה מתבאר, דהלשון „לחם לאכל ובגד ללבוש” שאמר יעקב, באמת מורה רק לחם להשקית הרעבון ובגד לכסות הגוף מערומיו. ובה הסתפק יעקב, אבל בהבטחת ה' לגר כתיב סתם „לחם ושמלה”, וזה מורה על אלה כערך הגדולה והכבוד. ודע כי במה שכתבנו בבאור שם „שמלה” שמורה על בגד יקר וחשוב, יתבאר יפה מה שאמרו במס' נזיר (נ"ט א') רבי אליעזר בן יעקב אומר, מניין שלא יתקן איש בתקני אשה, כגון לכישה בגדי צבעונין וכול ופרוס, שנאמר (פ' תצא, כ"ב ה') ולא ילבש גבר שמלת אשה, וזה מוכיח מלשון „שמלה” שמורה על הנזי והתפארת, ושמלת אשה מורה עוד על כל נזי ותפארת המיוחד לבגדי נשים להתנאות בהם, וכמו הפרטים שחשב וכולם בכלל.

וכן יתבאר עפ"י זה בפרשה תצא (כ"ב א—ג') לא תראה את שור אחיך או את שיו נדחים והתעלמת מהם השב תשיכם לאחיד, ואם לא קרוב אחיך אליך ולא ידעתו ואספתו אל תוך ביתך והיה עמך עד דרש אחיך אותו והשבתו לו. וכן תעשה לשמלתו וכן תעשה לכל אבדת אחיך. ועל זה אמרו בתלמוד (ב"מ כ"ז א') אף השמלה בכלל, לכל אבדת אחיך היא, ולמה יצאה (כלומר, ולמה נפרטה ביחוד) לומר לך, להקיש אליה, מה שמלה מיוחדת שבה סימנים ויש לה תובעים, אף כל (אבדות) שיש להם סימנים והתובעים.

ופירש"י, סתם שמלה יש לה תובעים וכל שמלה יש לה בעלים תובעים אותם שנעשית בידי אדם, ולא בא מן ההפקר, עכ"ל, וקשה לכלכל באור זה, שהיו כל דבר חפץ נעשה בידי אדם ולא בא מן ההפקר. אבל לפי שבאורנו, יתבאר בפשיטות, משום דהשמלה הוא בגד יקר וחשוב, ובבגד כזה מורגז פסחכלין בו ביותר, וממילא מרוב הסתכלות מרגישים בו סימן מצוין, וגם יש לו בעלים לתבעו, כי יצן שיש בו סימן אין הבעלים מתיאשים ממנו, ונחשב כמו שיש לו תמיד בעלים.

ועוד מה שנראה לפרש עפ"י הנחה זו, דשם שמלה מורה על בגד יקר ומכובד מה שאמרו במס' חגיגה (יד א'), בסמיכות להפסוק בפרשה (ג' ר') כי יתפש איש באחיו בית אביו לאמר שמלה לך קצין תהיה לנו, דברים שבני אדם מתכסין בשמלה, כלומר, נחבאים בהם, והבאור הוא, כי הפסוק איירי באלה ההכמים הכתובים שלא היו יודעים להשיב לשואלים דבר הלכה, ונתחבאים שלא ישאלו לחם, כך הבאור לפי פירש"י, אבל לא נתבאר לפי זה חלשון חזקנין ושמלתו בהם כשמלה, ומה יחס לזה קצין תהיה לנו. \* אבל נראה הבאור עפ"י המבואר במס' שבת (קמ"ה ב') מפני מה תלמיד חכמים שבבבל מצונינים, מפני שאינם בני תורה, ופירש"י, מצונינים —

בלבושים נאים, מפני שאינם בני תורה כל כך שיכבדו מחמת תורתם, מצטיינים בלבושים חשובים כדי שיכבדו בשביל לבושיהם, צ"ל. ומתבאר מהו. דהבג החשוב (שמלה) מכסה את חטון ידיעת התורה, וכמו שמכבדו בשביל התורה כן מכבדו בשביל בגד חשוב וזוהי כונת הלשון. "דברים שבני אדם מתכסין בהם כשמלה" (לשון הגמרא שהבאנו). שמכסין העדר ידיעתם בתורה כמו השמלה (בבג בבלי, כמבואר). וזוהי גם כונת הכתוב שמלה לך ציצן תהיה לנו, אם אך בגד חשוב לך לכסות העדר ידיעתך בתורה, תוכל להיות ציצין לנו.

וגם אפשר לכוין עפ"י זה את כונת הכתוב בתהלים (קד"ב) עושה אור כשלמה, ופירשו המפרשים, כשלמה העושה את הגוף, אבל לפי זה הי' יותר מקביל לומר עושה אור כצננה (מגן) וכלשון הכתוב בתהלים (ה' י"ג) כצננה ציצון תעטרנו, דשם הבאור כצננה המעטרת את כל הגוף. אך לפי שבארנו בתכונת השם שלמה, הדוא בגד יקר ומכובד מאוד, ומכוין לומר עושה אור כשלמה, עושה את הגוף באורה והברקה כשלמה המאירה בכבוד את הגוף.

ותתן לי לחם לאכול ובגד ללבוש (כ"ח כ')

לבד פשטות הדברים אפשר להעמיס בהם כונה עפ"י הקבלה, כי כפי המתבאר במס' כתובות (ס"ה ב') נקרא השם "לחם" בדרך השאלה על חיי אישות, וכמו בפרשה וישב (ל"ט ו') ולא ידע אתו מאמה כי אם הלחם אשר הוא אוכל, ופירש"י, לחם היא אשתו אלא שדבר הכתוב בלשון נקיה, ובתנחומא פ' ויחי פירשו לשון הפסוק שם מאשר שמנה ל' ח מו — שבנותיו נאות, ורד"ש כן מלשון "לחמיו", ובפ' שמות אמר יתרו לבנותיו קראנה לו ויאכל לחם, ופירש"י, שכיון בזה שמה ישא אחת מבנותיו, ובמשלי (ט') ולחם חתרים ינעם, ופירשו בגמרא (סנהדרין ע"ה א') דמוסב על אשה אסורה (ועיי' ברש"י), ואפשר לומר ביתם שם לחם לחיי אישות עפ"י המבואר בגמ' ע"י (ל"ו ב') גורו על פתן משום בנותיהם, הרי דהלחם מגור חבת נשואין. וכן מורה לענין זה לשון אכילה, כמו במשלי (ל' כ') אכלה ומחתה פיה, ובמשנה כתובות (שם) נקט בלשון נקיה ואוכל על עמו מליל שבת לליל שבת, ועוד לשונות כאלה.

וביתם שם בגד אמרו בסנהדרין (צ"ג א') על הפסוק בוכריה (ג' ג') ויהושע היה לבוש בגדים צואים, וכי תעלה על דעתך שיהושע הכהן הגדול ילבוש בגדים צואים אלא מפני שסרו בניו מאחרי ה', מדרך הישר, מעלה עליו הכתוב כאלו לבש בגדים צואים.

ובאור הדבר, כי הבגים נמשלו לאדם כמו הבגד, כי כמו הבגד מישה

את האדם בגופו כך הבגים מיפים אותו בפשוט, וכמש"כ (משלי י' א') בן חכם ישמה אב, מפני שהוא מתכבד עבודתו, וכמו שאמרנו בתנחומא פ' ויקרא "בזכות הבגים האבות מתכבדים", ועל כן הי' המנהג לפנינו אצל הערבים בבגים חכמים לקרוא את האב (כלומר, ליחסו ולכבדו) על שם הבג, בתוספת המלה "אבר" (אבי), למשל, מי ששמו "ברהם" (בערבית) וזו בן בשם "סאיד" קוראים להאב, "ברהם אבו סאיד", ונתקבל מנהג זה גם בחכמי ישראל בתורגמה ובספרד לפנינו.

יש לזה דמו בתורה ובנביאים, בסוף פרשת וירא (כ"ב כ"א) קמאל אבי ארם, ובספר יהושע (כ"ד ב') תרח אבי אברהם, ובשמואל א' (ט' ג') קיש אבי שאול, ושם (י"ד נ"א) נר אבי אבנר, והרבה כהנה. ובתלמוד מצינו אבואה דשמואל, אבואה דרבי וירא (מ"ק כ' ב'), אבואה דרב פפא (ב"ב כ"ח ב'). אבואה דרבי שמלאי (רה"ש כ' ב') ועוד.

וכנגד זה, בבגים שאינם מהוגנים יתבאר ויפחת שם האב וכבודו, והם ל' כמו אות קלון על בגדי, וזוהי כונת לשון הפ' שהבאנו ויהושע היה לבוש בגדים צואים, עפ"י באור הגמרא שהבאנו, שהיו לו בגים שאינם מהוגנים, וכמו שבגדים נאים מישים כך בגדים מגואלים מפחיתין את כבוד האדם.

ונשוב לענין הפסוק שלפנינו, שאמר יעקב ותתן לי לחם לאכול ובגד ללבוש, כי אחרי ששם "לחם" כגוי לאשה ושם "בגד" לבגים, ואחרי שידוע, שהלך במצות אביו לישא אשה כמבואר בסוף פרשת תולדות (כ"ח ב') קום לך פדנה ארם וקח לך משם אשה, ואמנם הלך תרנה, עיר מגוריו של לבן בארץ ארם, התפלל על זה שיעליחנה ה' בנשואי אשה ובבגים ישידם, וביטא בלשון נקיה וכבוד, "לחם ובגד", כמבואר (וכבר הערנו בתחלת המאמר, כי באור זה הוא על דרך הקבלה).

ושבתי בשלום אל בית אמי (כ"ח כ')

במודש אמרו על זה, ושבתי בשלום — שלם מן החטא, שלא אלמד מדרכי לבן, וזה הוא כמו שאמרנו (סוטה ז' א') הרבה שכנים רעים עושין, כלומר, שכנים רעים גורמים לחטא אנשים סביבם, כי בלמדין מהם, ועל כן אמרו בבבלי זה איך לרשע ואיך לשכנו (סוטה נ"ז ב'), ובבב' (צ"ב א') בהוי' הוצא לך כרובא (קרח הגדל אצל הכרוב כשבא לעקרו, פעמים שנעקר הכרוב עמו ונמצא לוקח כשבילו, ומשל הוא לשכנים אצל רשע שלוקח עמו), ובאבות דרבי נתן (פ"ק ל') איתא, המתדבק בעושי עבירה אעפ"י שלא עשה כמעשההם הרי זה מקבל פורעניות כיוצא בהם. ובזלי הרמזים

יש להעיר, אך ה"ה ה"ן בזה שכבר בזבז חומש, כשראה עני רעב להם, אם יכול לפטור עצמו מלסייעו בלחם בזה שכבר בזבז חומש, או מפני שגוע להיון לרעב אין לדבר קצבה. ואפשר להסמין פתרון ספק זה על מה שאמרו בקדושין (ח' ב') האומר לאשה התקדשי לי בככר זה ואמרה לו תנהו לעני, אינה מקודשת, כלומר, לא אמרין שקבלתו בתורת קדושין ונדרתו על ידו לעני, אך יכולה לומר, כי היכי דמחייבנא ב"י אנא (לתת לחם לעני) כך חייב בו אתה, ולכן אמרה לו שיתנהו לעני מפני שגם הוא חייב בצדקה, אבל לא שחשבתו לכסף קדושין ולנדרתה שלה.

ותנה אם נימא דזה שכבר בזבז חומש מכספו פטור גם מלתת לעני לחם לאכול, הלא אפשר לצייר שבאופן כזה אם המקדש כבר בזבז חומש, הוא לא תוכל לומר לו, כי היכא דמחייבנא ב"י אנא מחייבת גם אתה — יצן כי באמת הוא אינו חייב, אלא ודאי דמין צדקה כזו לתת לחם לרעב אינו בכלל אל יבזבו יותר מחומש. ויותר יש לכללו בכלל הלשון אין בדיקין למזונות, כלומר, אין בודקין החיוב או הפטור במזונות.

דע, נדראה לומר, דתקנת אושא בכלל הוא רק לענין בזבז ממון לצדקה, דעל זה אינו מחויב, או גם אינו רשאי לבזבז יותר מחומש, ומהסעם שאמרו בגמרא שם, "שמן יצטרך לבריות ואין הבריות מרחמות עליך" על שבזבז יותר מדאי, ויש סמך לזה, דרק לצדקה אסור בזבז יתירה, ממקור הדבר שממנו נלמד דין זה, מיעקב, שאמר עשר אעשרנו לך, וענין מעשר הוא ענין צדקה, אבל אם רוצה אדם לתקן או להעמיד על מכונת חיי משפחה שיהיו רצוים לשימם, אין שיעור להוצאה זו, ודאי לזה ממה שאמרו בפסחים (מ"א א') וב' לצולם ימכור אדם כל מה שיש לו וישא בת תלמיד חכם וישיא בתו לתלמיד חכם, הרי אמרו מפורש, "שימכור כל מה שיש לו".

וכן יספור בס' כתובות (נ"ג א') רב פפא איצטק לי לבדי' (השיא לו אשה) וככל ל', כל מה דהוי לי, וצדק ל', בכלא שבע שנתן לחתנו רבי עקיבא פלגא ממזני, והן יותר מחומש, ואיך עשו כן, אלא דאי דלתיקון חיי משפחה אינה חלה תקנה זו, ואין לה קצבה (ואמנם על דבר פיוד כלבא שבע לרבי עקיבא עוד נזכיר בסמוך להלן).

ואפשר לומר הסביר בזה, מפני כי חיי משפחה מתוקנים יקרים מכל כסף וזהב, כפי שצדקין בגמרא פסחים שם את חיי הצניעות ובעד בבתי חכמים, ולנכנס חיי תועבה וחוללות בבתי עם הארץ, והרמב"ם סוף פרק כ"א מאסרי ביאה הוסיף, "שבביתו של תלמיד חכם אין מריבה ודבר מגונה", ולפי כל אלה, כסף וזהב כמה נחשבים הם.

מצאו רמז קצר לזה בשם "אלול" שיתבאר בראשי אותיותיו, "אוי לרשע ואוי לשכנר".

אך לא נבאר, מה דחקו להמדרש לפרש כן, ולא בפשיטות, שישבו בשלום, בשלמות הגוף וחבריות, וכמו דכתיב בפרשת וישלח (ל"ג י"ח) ויבא יעקב שלם, ודרשו — שלם בגופו, שלם בממונו, וכן הכונה בלשון בני אדם בלשון כזה.

ואפשר לומר עפ"י מה שאמרו בסוף ברכות (ס"ד א'), הנפטר מן החי לא יאמר לו לך בשלום אלא לשלום, והנפטר מן המת (בעת הליוה) יאמר לו לך בשלום, וטעם הדבר, כי "בשלום" משמע עם מדה השלמות שהוא עתה בה, ולא יוסיף לקנות עוד שלמות, ואם כן בהי הוי זה לשון קללה, אבל במת צריך לומר בשלום, מפני שהוא לא יקנה עוד שלמות, כי כיון שמת אדם נעשה חשוי מן התורה ומן המצות (שבת ל' א'), ולכן בתי צריך לומר, "לשלום", דמשמע שילך להוסיף עוד שלמות.

ולכן מדאמר יעקב ושבתי בשלום, ולא לשלום, משמע שלא ביקש גדולות, כי ידע כי בהיותו בבית לבן לא יוסיף עוד שלמות, וחשב, ולחאי שלא יופחת בו משלמות שהוא עתה, כי לא ילמד מדרכי לבן, וזהו כותת הלשון, "בשלום" — בשלמות שהוא עתה בה.

ובתורה תמימה כתבנו בטעם דרשת המדרש זאת, כי מדייק המדרש למה בשתי הפעולות הקודמות, בשמירה בדרך ובמתן מזונות ובגד, תלה הפעולה בה, כמו שאמר ושמרני, ונתן לי (הוא ישמרני, הוא יתן לי), ולפי זה ה"י צריך כאן בענין ההשבה ג"כ לתלות הפעולה בה' ולומר זה ש"י ב"י ולמה זה תלה הפעולה בה, כמו שאמר ושבתי.

ולכן צריך לפרש ושבתי בשלום — שלום מן החטא, וזה באמת תלוי בהאדם עצמו, וכמו שאמרו הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים (ברכות ל"ג ב'), ולכן שתי הפעולות הראשונות (ושמרני, ונתן לי) תלה בה יען כי הכל בידי שמים, והשלישית — ושבתי — תלה בו, מפני שיראת השם הוא בידי אדם. ואל זה כיון המדרש, באמר, כי לפי שאמר ושבתי ולא והשיבני, כיון על שלמות מן החטא, שלא ילמד מדרכי לבן, וזה תלוי בו לבד.

עשר אעשרנו (כ"ח כ"ב)

על לשון זה סמכו לתקן, שהמבזבז מעות לצדקה אל יבזבו יותר מחומש, שכן מודה הלשון עשר אעשרנו, שני עישורין, דהיינו חומש (כתובות ג' א'), ונודע דבר זה בתלמוד ובפוסקים בשם, "תקנת אושא" (עיר בגליל א"י ובה ה"י מושב לסנהדרין בימי התלמוד, וקבעו תקנות שונות).



דבר פלא הוא. כי בטור ושרש אהע"ז סימן ב' סעיף ו' השמיטו לשון הגמרא, 'לעולם ימכור אדם כל מה שיש לו וישא בת תלמיד חכם וישא בתו לתלמיד חכם' ותחת זה כתבו רק, 'לעולם ישתלל לישא בת ת"ח ולהשאיר בתו לת"ח', בעוד שהר"ף ורמב"ם (שם) ורא"ש העתיקו לשון הגמרא ככל שהוא. ועוד ההבדל שבין הלשונות, 'ימכור כל מה שיש לו' ו'ישתלל אדם' דב מאד. ופליאה גדולה מי הכריחם לשנות לשון הגמרא וגדולי עמדי הפוסקים. הר"ף ורמב"ם ורא"ש, ומאן ספין לשנות כזה. וכן פלא רב על מפרשי הטור ושרש שלא עמדו על זה וצ"ג.

ועוד נראה לומר, כי יוצא מכלל, 'תקנת אושא' גם הוצאה לתלמוד תורה. שאין גבול למדת הכסף שצריך להוציא לתכלית למד תורה. שכן אמרו מפורש במדרש רבי תנחומא פרשה צו (סימן י"ד) בזה הלשון, זאת תורת העולה. ידעה לומר למד תורה. ראו כמה הציבו למד תורה לפני הקב"ה. כי חייב אדם לתת כל ממנו בעד למד תורה לו ולבניו. עכ"ל. ולפי זה יתבאר בגיטין (נ"ח א') מעשה ברבי יהושע בן חנניה שראה תינוק אחד נשבה לבית האסורים (בשעת החורבן) ובדבריו עמו הזכיר בו שיהי תלמיד חכם (כאשר באמת כן הי'). והוא הי' רבי ישמעאל בן אלישע, אחד מגדולי התנאים) ונשבע, 'שיפדנו בכל ממון שבעולם'. ואמר בלשון הפרוה, כלומר, בכמה שיפסקו עליה השוברים. והנה אעפ"י שבסתם שברים אסור לפדותם יותר מכדי דמיהם (ע' בסמוך) אבל להציל תלמיד חכם משבי אין קצבת לערך תכסף שדרוש להוציא למען פדיונו, ובוה אין לצר תקנת אושא.

וגם אפשר לומר בטעם פיזור גדול זה שהחליט ריב"ח לפדות את התינוק הוא עפ"י מש"כ הרא"ש בתשובה. כי למען פדיון את זה שריבם צריכין כגון להורות הוראה. אין קצבה להסכום. והוא, ריב"ח. אמר על התינוק מובטחני שיהי מורה הוראה. (ויהיו רבים צריכים לו). ותנה הא דאין פדיון את השוברים יותר מכדי דמיהם, משנה היא במס' גיטין (מ"ה א'). וטעם הדבר, כדי שלא יתאמצו השוברים להרבות שוברים, אבל לפלא הוא. שלא המשנה ולא הגמרא ולא המפרשים והפוסקים פירשו כמה הוא שיעור, 'כדי דמיהם'. ואני מתפלא מאוד על השמעת באור שיעור זה. כי הן אם יבא חלילה לידי מקרה כזה בפועל, הלא יסדרו הפידים שיעור הכסף שצריך להוציא על זה. כלומר, כמה הוא שיעור, 'כדי דמיהם' וזה פליאה גדולה. איך נסתם באור הכרחי זה.

ואולי אפשר להגביל השיעור עפ"י הידוע, כי לפנים בימי קדם הי' דרך הפועים הפראים בארצות המזרח לחטוף בשביה אנשים לתכלית כסף

פדיונם. וקרב לומר, שהי' להם להשוברים, סכום מוגבל לפדיון. לכל שבו לפי ערכו, כלומר, לפי שנותיו. לפי בריאותו. לפי מעמדו וערכו. וזה הוא הבאר, 'כדי דמיהם'. כפי ערך הקצוב להשוברים.

ומצאנו און לי בהשעתי זאת בשו"ת רדב"ז החדשות סימן מ', שכתב בענין זה, כי ערך הפדיון אין דרוש להיות יותר מערך הפדיון משבויים עצמם. וזה קרוב לדברינו.

ועל דבר שכתבנו, כי להצלת תלמיד חכם משביה אין ערך לסכום הפדיון — הנה אמנם מציינו לחכם גדול מגדולי הראשונים, מהר"ם מרוטנברג. רבו של הרא"ש, שאחד מקסרי רומי העליל עליו ותפסו במאסר במגדל אחד, וביקש הקיסר מהקהלות סך גדול לפדיונו, ורצו הקהלות לשלם סכום זה, ולא הניחם מהר"ם בעצמו, באמרו, שזה נגד הדין שאין פדיון את השבויים יתר על כדי דמיהם. כדי שלא יוסיפו שודדים לשבות בשביל רבוי כסף הפדיון. וישב שם עד יום פטירתו.

והנה אעפ"י שבארנו שבשביל התורה אין ערך לסכום הכסף שצריך להוציא להפדיון, אך אפשר לומר, משום דכפי המתבאר בפוסקים. הרביץ מהר"ם מרוטנברג תורה גם בישבו בבית האסורים. כמו שכתוב בהגהות סמ"ק סימן קמ"ו ובתשב"ץ סימן ר"ח. וגם השיב משם תשובות לשואלי, כפי שנראה מתשובתו לתלמידו הרא"ש, המובאת בתשובות מיימוני מהלכות אישות ריש סימן ל', שהשיב ממגדל תפיסתו. וכמש"כ מהר"ל בים של שלמה ליבמות פרק ד' סימן י"ח. ותלמודו התשב"ץ קיבל ממנו שם מנהגים ודנינים (שם). ובתגהות מיימוני להלכות שבת פרק ר' כתוב, 'והורני כשהייתי אצל מורי במנעל ויורשבורג', ומוסב על רבו מהר"ם מרוטנברג ומקום תפיסתו.

ולכן, אחרי שלא פסק מהרביץ תורה משם לא מצא לנכון לעבור על דין המשנה שאין פדיון את השבויים יתר על כדי דמיהם. וגם קרוב לדאי. שראה סנה' בדבר, שאם יניחו להשובה בסכום כסף דרישתה, כי ע"י זה ישתדל לעלל ולהרבות שוברים.

ומזה ומזה מצא לנכון למחות בהקהלות שרצו לפזר הון רב לפדיונו.

ועם זה שכתבנו דבשביל הרבצת תורה אפשר לבזבז יותר מחומש יתיישב מה שאמרנו כאן בגמרא (כתובות נ' א') דיון המבזבז אל יבזבז יותר מחומש. מעשה באחד שביקש לבזבז יותר מחומש ולא הניחו רכי עקיבא. ושם בכתובות (ס"ג א') מבואר, דדחתנו של רבי עקיבא נתן לו (לרבי עקיבא) לאחר שבא מפקם למדו תצי עשרו, ולכאורה היאך קיבל רבי

### קשר אעשרנו לך (כ"ח ב"ב)

המלה "לך" ביחס למעשה או בנסית דוגמת ענינו. כמו צדקה וגמילות חסדים וכדומה. לא מציינו בשום מקום. ובאמת אין הכרח לה. כי הלא ידוע, כי ענין מעשר קודש לה.

אך יש לבאר ערך מלה זו כאן. עפ"י הדוע. דמשונה מצות מעשר משארי מצות בזה. כי לבד המצוה לעצמה. עוד היא מבטחת על עשירות. כמו שאמרו במס' תענית (ט' א') על הפסוק דפרשה ראה (יד כ"ב) עשר תעשר — עשר בשביל שתעשר. והנביא אמר (מלאכי ג' י') ובתנוגי נא בזאת. הביאו את כל המעשר אל בית האוצר אם לא אפתח לכם את ארובות השמים והירקותי לכם ברכה עד בלי די. וקרוב לומר. דכונת הלשון עשר בשביל שתעשר. לא רק שזה הבטחה. אך גם רשות לכיון בקיום מצוה זו את זכות העשירות. וכעין מה שאמרו (ב"ב י' ב'). האומר טלע זו לצדקה על מנת שיחיה בנו הרי זה צדיק גמול.

אבל יעקב לא רצה ליזכות בזכות מצות מעשר את קנין עשירות. וכמו שאמרו מקדש. שהיה מסתפק בלחם לאכול ובבגד ללבוש. ורק יקיים המצוה מפני מצותה לבד. וזהו כונת הלשון עשר אעשרנו לך — לשמן. לשם מצותך לבד. ולא למען חשגת טובתי על ידך.

### חשקו הצאן ולבו ורעו (כ"ט ז')

הן אין זה מן הנמוס. כי יבא לשעה איש זר וייעץ לאחרים בענינם. ויתכן. שביחן שילכו להם הרועים משם. כדי שלא יעמדו בהכרתו את רחל. וכמו ביוסף בתחודו אל אחיו אמר. הוציאו כל איש מעצלו (פ' ויגש. מ"ה א'). ולכן עבר בזה על דרך הנמוס.

### פי רעה היא (כ"ט מ')

לשון זו מורה. כי רועה תמידית היא. חת ענינה. אבל אין מתבאר לאיזו מטרה סיפר הכתוב זה. וכן יש להעיר. למה לא מסר את ענין המרעה ללוא. שהיא הבכירה.

ואפשר לומר עפ"י המבאר באגדות. כי לבן חשב לתת את בנותיו לבני דבקה. הבכורה (לוא) לבכור (לעשו) והצעירה (רחל) ליעקב וידע מחבתתו של עשו שחוא איש שדה. ומתגורר תמיד מחוץ לביתו. ולכן גדל את לוא להיות יותר בבית. להיות צופה על עניני הבית. ואת יעקב ידע. פי דוא איש תם יושב בית. לכן גידל את רחל ■ היא תהי רעוה. וזה שאמר הכתוב כי רעוה היא — כל ענינה להיות רעוה.

עקיבא זה. בעוד שהוא עצמו מיתה באחד שרצה לזכור יותר מחומש. והוא קיבל מחותנו מחצית עשור. שהוא הרבה יותר מחומש — אך יען שרבי עקיבא הרביץ תורה לכמה אלפים תלמידים. ועתה רצה ללכת עוד הפעם לתבלית הרבצת תורה. בתאי גונא אין להתחשב עם ערך הבוביו. וכמו שבארנו.

ועוד מה שראיתי להעיר בענין זה. בענין הטעם מתקנת אושא שלא לזכור יותר מחומש. שמא יצטרך לבריות' — כי עפ"י זה יובן מה שמסופר במדש חזית (שה"ש פרשה ח'). רבי יוחנן ורבי חייא בר אבא היו מסתילין מסבירה לצפורי. ופגעו בשדה. אמר לו רבי יוחנן. שדה זה שלי היתה ומכרתיה כדי לקנות תורה (שיוכל ללמוד במנוחה. או להרביץ תורה). ועוד פגעו בכרם. ואמר לו גם כן כזה כי שלו ה' ומכור כדי לקנות תורה. ובכר רבי חייא. ושאלו רבי יוחנן. למה אתה בוכה. והשיב. על כי לא הגיח לו מאומה. ואמר לו רבי יוחנן. וכי קלה בעיניך זה שכתבתי דבר שניתן לששת ימים. שנאמר כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ ואת כל אשר בהם (פ' יתרו. כ' י"א) וקניתי דבר שניתן לארבעים יום. שנאמר (פ' תשא. כ"ח) ויהי שם ה' ארבעים יום וארבעים לילה (ולמד שם כל התורה). ע"כ.

והנה אחרי זה לא נדע בסעמו של רבי חייא. למה בכה. כי הן גם הוא ידע היטב ההבדל הגדול מדברים גשמיים למעלת התורה. אך קרוב לומר. שזכר הטעם מתקנת אושא שלא לזכור יותר מחומש. שמא יצטרך לבריות'. ועל זה בכה. מן יצטרך רבי יוחנן לבריות אחרי מכרו כל אשר לו. ורבי יוחנן מאהבתו הנפורה לתורה לא חש לה. וכמו שאמרו שם. כי כשנפטר רבי יוחנן קראו עליו את הפסוק (שה"ש ח' ד') אם יתן איש את כל הון ביתו באהבה. באהבה שאת רבי יוחנן את התורה בון יביוו לו.

והנה הארכנו בכלל ענין זה. ואולי יתר על המדה. אך כן הוא מסגולות התורה. שענין אחד מושך דרך אנב עוד ענף אחד וסנף אחד. וכמו שכתבו החוט' במס' מירק (ח' א') בטעם ד"ה ולעבר. בזה הלשון. וצריך לומר. דמיתא סיפא אנב גורא. והא דרב חסדא אנב גרדא דגורא. ע"כ. ובשרית מהרש"ך חלק ד' סימן ס"ב כותב בדרכו של הריב"ש בלמודו. כי בעת שהוא נוגע בחקירת איוה ענין הוא אנב אורחא מביא ומבאר כל מה שנמשך מאותו ענין. ע"כ. ולמד בזה אל דרך קודש. דרך חזיל. שנמצא כמה פעמים בתלמוד. (דבר פלוני) מהאיל ואתא לידן גימא כי מילתא. וכמבאר לספרנו מקור ברון פרק י"ב. (דרך אנבי) ע"פ א' כתבנו הרבה מזה.

ויגש יעקב ויגל את האפן (כ"ט י')

פירש"י, (ממדרש) כמי שמעביר את הפקק מעל פי צלוחית, עכ"ל. כלומר, בנקל ובמהירות. וראה מה שנכתוב א"ה בבאור דבר זה בסוף פרשה קרה. בפסוק ולא תחללו ולא תמותו, מאין הוציא המדרש זה.

ויגד יעקב לרחל כי אחי אביה הוא (כ"ט י"ב)

ברש"י בשם מדרש. שאמר לה, אם לרמאות הוא בא, גם אני אחיו ברמאות. עכ"ל. והדברים תמוהים, כי מהיכי תיתא יעיר אותה על זה בלא כל מטרה והכרח.

אך האמת היא, כי באו הדברים ברש"י מקוצרים מאוד, ובמלואם באו בתלמוד במס' ב"ב (קכ"ג א') בזה הלשון. ויגד יעקב לרחל כי אחי אביה הוא. אלא אמר לה. מינסבת לי, אמרה לי, אין. מיהו אבא רמאה הוא, אמר לה ומאי רמאותי, אמרה לי, אית לי אחתא דקשישא מנאי ולא מינסבא לי מקמה. אמר לה, אחיו אני ברמאות. (והמשך הדברים בזה יבאר להלן בפסוק יאהב גם את רחל מלאה — פסוק ל').

ויסד האפשרות שיהי יעקב אח ללבן במדת הרמאות, אפשר להסביר עפ"י מה שאמרו בסבב בני משפחה, כי "רוב בנים דומין לאחי האם" (ב"ב ק"א א'). ואם כן אפשר שתהי' לו מעין תכונה זו, — וסעם הדבר שרוב בנים דומין לאחי האם בארנו למעלה ריש פרשה תולדות בפסוק אחות לבן הארמי מפון ארם.

זתרץ ותגד לאביה (כ"ט י"ב)

ובפגישת רבקה עם אליעזר כתיב (פ' חיי, כ"ד כ"ח) ותרץ תנערה ותגד לבית אמה. ופירש"י שם, שמדרך הבנות לספר דבר חידוש לאמן. עכ"ל. ומטעם זה אמר במיר כאן. ולכן ספרה רחל לאביה. מפני שאמה מתה. ואמנם אפשר לכוין עוד סבה לטעם הגדתה לאביה. יען ששמעה מעיקב כי אחי אביה הוא וכן רבקה. אם כן, כל יחסו לה הוא מצד אביה. ולכן חשבה, כי לו יותר ענין להתעניין בה. ולכן ספרה זאת לו. ועיין עוד במאמר הבא.

ויספר ללבן את כל הדברים האלה (כ"ט י"ג)

לפי פשטות הענין מוטב סיפור, כל הדברים, אל אלה הדברים שסיפור לרחל. אבל על אלה הדברים לא יונה הלשון את כל הדברים. שהרי הוא הגיד לה ארבע מלים שהוא, אחי אביה וכן רבקה. ועל מספר מעט כזה לא יונה כלי.

וכפי הנראה הריגש רש"י בזה. ולכן כתב. שהגיד שלא בא אלא מתוך אונס אחיו ושנסלו ממנו כל ממנו. ונסמך רש"י בזה על מה שפירש למעלה בפסוק י"א. שדרך אחיו אליפו בן עשו במצות אביו להריג ופרה עצמו בכל ממנו שהי' לו. עיי"ש בארוכה. והנה סיפור זה אמנם ארוך וקביל לו לשון, "כל הדברים", אבל בכל זאת אין מבורר בלשון זה רמז לתוכן כל סיפור זה.

ועיין במס' שבת (ק"ה א') מניין לנוסריקין מן התורה, ומביאים שם כמה מקורות בתורה על זה. וענין נוסריקין ידוע, שהוא בנין מאמר שלם עפ"י ראשי תיבות ממלים אחרות באותו ענין. וראיתי בשם בעל נוסריקין אחי. כי הלשון, את כל הדברים האלה הוא ראשי תיבות אל תאמר כי לא הכאתי דבר, ברוב רכוש יצאתי מביתי הלך אליפו לקח הכל. וזו פרשה נאה.

ויאמר לו לבן אך עצמי ובשרי אתה (כ"ט י"ד)

מליצה זה עצמי ובשרי, אפשר לכוין עפ"י מה שאמרו במס' נדה (ל"א א') בסבב יצירת הולד, כי יצירת העצמות באה מכה האב, ויצירת הבשר מכה האם. וכאן הי' יעקב קשור עם לבן בקרבת משפחה גם מצד האב. כי הי' נכד נחור. אחי אברהם (ס"פ נח) וגם מצד האם היותו אחי רבקה. והוא המכוון בלשון עצמי ובשרי, שאר וקורב כפול. ועיין עוד בסמך.

ויתכן בטעם הטבע מציירת העצמות מכה האב והבשר מכה האם. יען כי העצמות באדם הם היסודות המחזיקים ומאמצים את כל חלקי הגוף. הבשר, החרם והגידים. והבשר הוא רק מסייע לכלכלת הגוף ומעפרו. וכן בבריאת האיש האשה, הוא יסוד הבריאה והיא טפלה לו. ואשר על כן נקראה לו, "עור" (פ' בראשית, ב' יח). ואמרו במדרש דבי תנחומא פרשה בראשית, למה נקרא שמו של זכר בן, מפני שהוא בונה את העולם (כי לשרש, "בנה" שתי הוראות, בן תולדי והקמת דבר), ועל כן יונה עליי השם, "עצם" להורות על עיקרו של דבר, כמו עיקרו של הגוף כמו שכתבנו, וכמו וכעצם השמים לטהר פ' משפטים (כ"ד י'), ימות בעצם תמו (איוב כ"א כ"ג) שהמובן בעיקר כח עלומי. ומה טעם דרשת חז"ל ביומא (פ"א א') על הלשון כפרשה אמור (כ"ג כ"ט) בעצם היום — בעצמו של יום. ועיין מש"כ מה בארוכה למעלה ס"פ בראשית בפסוק ותולד בן (ד' כ"ה) ועוד בתורת סוף פרשה לך בפסוק בעצם היום הזה נפול אברהם (י"ז כ"ו) ובמה שהבאנו שם מספרי פרשה האזינו.

ואמנם בעיקר חידוש זה, כי תואר עצם יונח על התולדה מכה האב, התואר בשר — על התולדה מכה האם — בעיקר דבר זה יש להעיר ממה שאמר יצחק לאחיו בעת שיעץ למכור את יוסף למצרים. ואמר וידנו אל

תחיו בו כי אחינו בשלנו הוא (פ' ושב. ל"ז כ"ד). ולפי המבואר דעל הבא מכה האב יונח תואר עצם חי לו לומר כי עצמנו הוא. שהרי האחים חיו עם יוסף אחים רק מן האב. ואך אמר אחינו בשרנו.

ואפשר לומר, משום דשם בענין איירי בהוכחה של יתירה לאחים על מניעת שפיות דמו של יוסף. ואשר מעשה אכזרי כזה מביאה לידי צער וכאב הלב והנפש. וירוש' כי כאב ודאגה יונח על הבשר. כמש"כ אך בשרו עליו יכאב (איוב י"ד כ"ב). וכן יכאב לב (משלי י"ד י"ג), ובחז"ל, קשה רימה למת כמחט בבשר החי (שבת י"ג ב'). וכן כתבה התורה באיסור שדס על מת ובבשרם לא ישרשו שדטם, כי יען שמעשה זה בשריטה הוא בשביל צער על מת, לכן כתיב ובבשרם ולא בעצמותם. מפני כי העצם לא תרגיש כאב ומרה, ולכן הוכיח יתירה אותם על כאב לב שבמעשה זה, ואשר הכאב יגיע רק אל הבשר, ולכן קרא אותו כאן אחינו בשרנו.

ודע, כי עפ"י מה שבארנו ויצירת העצמות באדם באה מכה האב. עפ"י זה יתבאר מה שאמרנו בגארות (מס' סוטה י"ג ב'), מפני מה נקרא יוסף עצמות בחייו (כמו שאמר לאחיו ספק יפקד אלהים אותכם והעליתם את עצמותי מה — פרשה ויחי, ב' כ"ה. — ואין לשון זה מוכרח לצדקים) — מפני שלא מיחה בכבוד אביו, דקאמרי ל"י אחיו עובד אבינו (פ' מקץ, ויגש) ולא אמר להו מיד, כלומר, שלא העיר אותם שלא יכנווהו לפניו בשם „עברי, ע"כ, והנה לא נתבאר מה יחס עונש זה (להקרא בחייו עצמות) לכשלוש ממשעתו בכבוד אב.

אך לפי המבואר, ויצירת העצמות באדם באה מכה האב, והוא לא כיבד את מקור יצירתו, לכן נשאר לו שם זה לזכרון עונש על כשלונו זה.

**חכי אחי אתה ועברתי חנם (כ"ט מ"ו)**

פירש"י, ועברתי, כמו ותעבדני (בעתיד), וכן כל תיבה שהוא לשון עבר הוסיף ו' בראשה והוא מהפך התיבה על להבא, עמ"ל. ובאמת מצינו כמה מלים הכתובים בלשון עבר ואין בהם ו' בתחלה ובכל זאת מורים על להבא, כמו בריש פרשה וירא (י"ח ב') אחרי בלותי היתה לי ערנה — תחת תולדה, ובריש חיי (כ"ג י"ג) נתתי כסף השדה — תחת אתן, וחבריה כהנה, אלא שכן סגנון הלשון.

**וללכן שתי בנות (כ"ט מ"ז)**

במ"ד כאן, וללכן שתי בנות, כתיי קורות מפולשת (בקעות ופתחות) מסוף העולם ועד סופו, זו העמידה מלכים וזו העמידה מלכים, מזו עמדו גבאים ומזו עמדו גבאים, מזו עמדו שופטים ומזו עמדו שופטים, וכן חשיב שם כמה פרטים השווים בתולדותיהם לדורות, ומראים מקורם של

כל פרט ופרט במקרא. אך לא נתבאר בכלל, מה ראה המדרש לקבוע דרשה זו על זה הלשון וללכן שתי בנות.

אך הבאור הוא, כי לפי המבואר ביומא (ס"ב ב') ובמנחות (ק"ד ב') דמעוט מספר רבים הוא שנים, ולכן (כך מפרשים בגמרא) בכל מקום דכתיב מפורש שני, שתי, שנים, שתיים, אחרי שלגופם לא צריך, באים להורות על השתוות שני הפרטים שחשב זה לזה.

ומדויק כאן המדרש, דכיון דהמלה „שתי“ מיותרת, כי גם אם ה' כתוב רק וללכן בנות היינו גם כן יודעים שהן שתיים, ומדכתיב מפורש „שתי“ על כרחיה בא להורות על השתוות זו לזו, ואחרי כי באמת הן אינן שוות, כי ללאה היו עיניה רכות ורחל היתה יתת תואר, לכן חקר המדרש ומצא את השתוותן לדורות, כדמפרש עניני ההשתוות לדורות.

**שבה עמדי (כ"ט י"א)**

יש מקומות דכתיב „שב“ ולא שבה, כמו בפרשה וירא (כ' ט"ו) בטוב בעיניך שב, ובפרשה וישלח (ל"ה א') עלה בית אל ושב שם, ובמלכים ב' (י"ד י') הכבד ושב בביתך, ולא ושבתי, והרבה כהנה. אך ה"א הנוסף מורה על הבקשה ברצון הנפש לקיים זה, כמו בפרשה מקץ (מ"ג ח') שלחה הנער אחי, ובפ' ויגש (מ"ב ט') רדה אלי, ובשופטים (ד' י"ח) סורה אדוני, ובישעיהו (מ"ד כ"ב) שובה אלי, תחת שלח, רד, סור, שוב, ובאיוב (ל"ב כ') אדברה וירוח לי — תחת ארברי, והלשונות ה' שמעה, ה' סלחה, ה' הקשיבה — תחת שמע, סלח, הקשב מכוונים בלשנת יתירה, כמו הפצרה, וגם כאן ביקש לכן מעיקב בבקשה יתירה שישב עמדי.

**ויהיו בעיניו כימים אחדים באהבתו אותה (כ"ט ב')**

לכאורה טב האנשים הוא להיפך, כי לדבר שערצה נפשם יחשב להם כל יום לשנה.

ואפשר לומר דכונה אחרת בלשון זה, כי חשב יעקב, כי לוא ביקש ממנו לכן שיעבד אותו שתי פעמים שבע שנים ויתור, ה' גם כן נענה לו ומקבל ברצון, ועתה כשהציע לפניו רק שבע שנים ה' מחשב אותו כאלו ביקש רק ימים אחדים

**ויאסף לכן את כל אנשי המקום ויעץ משתה (כ"ט ב')**

במדרש אגדה איתא, למה נקרא שמו לכן הארמי, שרימא את אנשי מקומו שאספם לסעודה ולקח בבוריה ונתן אותם במשכון, ובהכסף עשה משתה

ואח"כ הי' כל אחד מוכרח לפדות את בגדיו, ע"כ ולא נתבאר הסמך והרמז לזה.

ואפשר לומר, משום דמדרך העולם שמקודם מכינים המשתה (הסעודה) ואח"כ מאספים האורחים, וכאן עשה להושיע, שאסף מקודם את האורחים ואח"כ עשה משתה, כהוראת סגנון הכתוב. ויאסף את כל אנשי המקום ויעש משתה, ולכן דרשו, שעפ"י אסיפתם עשה משתה, כלומר, עפ"י הוצאת כספם, כמבואר.

ומה שאמרו במדרש, למה נקרא שמו לבן הארמי שרימא. לא נתבאר מה כינוי הארמי לרמאות, אך למעלה בירש פרשה תולדות בספוק אחות לבן הארמי בארנו מדרך חז"ל לדרוש שמות מלים עפ"י חלופי סדר קביעות האותיות בהם, ממוקדם למאוחר וממאוחר למוקדם. וחבאנו שם כמה וכמה דוגמאות לזה, וכאן דרשו (על דרך רמז אגדי) את השם "הארמי" בחילוף קביעות האותיות הארמי — הרמאי.

ולמה רמיתני (כ"ט כ"ח)

לפי המתבאר בירמיה (מ"ג א—ה') המובן מהפעלים עקב ומרמה אחד הוא, תרמית וצרמה, וכן במלכים ב' (י יט) עושה בעקבה, שענינו — במרמית, ובכל זאת, מדרך הלשון לכונן כל פעל ביהושע שמו של המדובר ונוגע אליו, כן קרא עשו ליעקב לעומת עניניו עמו במגנון שמו — ויעקבני, בהסבה לשם יעקב (פי תולדות, כי' ל"ו), ויעקב קרא את פועלתו של לבן עמו (בחילוף רחל בלאה) לעומת שמו, "הרמאי" (ראה מאמר הקודם), ואמר, למה רמיתני, וכן מצינו שאמר יהושע לעצן מה עכרתנו (יהושע, ז' כ"ה) בהסבה לשם עצן, בחלוף גר' ביריש, שהם, כידוע קרובים, מתחלפים, ואביגיל אמרה על נבל, נבל שמו ונבלה עמו (שמואל א', וכן כ"ה), וכן נתקבל סגנון זה בתלמוד, כמו, שמך קרנא, תישך לך קרנא בעינא (שבת ק"ח א'), המנוגה את — לאו המנוגה את אלא קרנוגא (קדושין כ"ה א'), וכן לזכות, חסדא שמך וחסדאין מליך (גטין ז' א'), משום דאמי שפיר נאה אומר שמעתתא דלא שפירן (שם מ"א א'), ובברכות (ל"ט ב') מה שמך, אמר לו, שלמן, אמר לו, שלום אתה ושלימה משנתך שעשית שלום בין התלמידים.

ויותר מזה מצינו להיבהר חכמים שהם בעצמם כינוי לכינוי מאמריהם בהתייחסות הענין לשמותיהם, כמו במס' שבת (ק"ד ב') בדברי רבי יהודה, הרי שחי צריך לכתוב את השם ונתכונן לכתוב יהודה וכו', ושם (ק"א א') אמר רב חסדא, מרת חסדית שנו כאן, ועוד (שם קנ"א ב') על הפסוק דמלאכי (ב' ג') וזריתי פרש על פניכם פרש חזקים, אמר רבי חגא, אלו בני אדם שמניחין דברי תורה ועושין כל מ"מיהם כחגים, ובעירובין (ח' ב'), אמר

רב כהנא, הואיל ושמענתא דכתיני היא אימא בה מילתא, ושם (נ"ד א') אמר רב מתנה, מאי דכתיב ודמדבר מתנה, ובסוכה (מ"ב ב') בענין שמחת בית השואבה, מנא הני מילי (שצריך לשמוח בשעת שאיבת המים) אמר, רבי עינא דכתיב ושאתם מים בששון ממעניי הישועה (לשון ממעניי נוסף על לשון שם, "עינא"), ובנדרים (כ"ח ב') הרי נטיות האלו קרבן, אמר רב פדא אם פדאן חזרות וקדרשות, ובסוטה (מ"ז א') אמר רבי חנינה שלשה חנות הם, ובבב"ב (ס"ז ב') המוכר את חבד מכר את הממל, מאי ממל, אמר רבי אבא בר ממל, מפרכתא (אבן נקובה), ושם (צ"ג ב') תנא רב קטינא יוצא קטנית לסאה, ועוד כהנה, בתלמוד ומדרשים.

ועוד יותר מזה, כי מצינו שתלמידים מחכמים שונים היו מכנים ענינים ידועים באומה בשם רבותיהם, כמו בסנהדרין (צ"ח ב') מה שמו של משיח, דבי רבי שילה (כלומר, בני הישיבה של רבי שילה) אמרי, שילה שמו, דכתיב (פי ויחי) עד כי יבא שילה, דבי רבי ינאי אמרי, ינח שמו, שנאמר לפני שמש ינח שמו, (ההלים ע"ב), דבי רבי חנינא אמרי חנינא שמו, שנאמר (ירמיה ט"ז) אשר לא יתן להם חנינה.

ועוד אמרו שם, ורבנן אמרי, חזירא דבי רבי שמו, ופירש"י, מצורע של בית רבי, עכ"ל, וכונתו לרמז להאגדה שבשם (צ"ח א') דמשיח יושב בין עניים סובלי חלאים ושרי ואסיר (קושר ומתיר הקישורים שעל חבורותיו), וכן הי' דבי טובל יסורים (כמבואר בחתובות קיד א'), אבל פירוש זה דחוק, דמה יחס להזכיר כזה ענינו של יסורי רבי.

אבל אפשר לומר, דבא הלשון בטעות קלה, ותחת הלשון ורבנן אמרי חזירא דבי רבי שמו צריך לומר ורבנן דבי רבי אמרי חזירא שמו, וכפירש"י, מצורע, על שם ענינו, כמבואר, ומכוח הלשון להקדומים, דבי רבי שילה, דבי רבי ינאי, דבי רבי חנינא, והכונה, בני הישיבה של רבי שילה, של רבי ינאי ושל רבי חנינא, וכאן הכונה ורבנן דבי רבי — תלמידי הישיבה של רבי.

לא יעשה כן במקומו לתת הצעירה לפני הבכירה (כ"ט כ"ו)

עיי' בקדושין נ"ב א' בתוס' ד"ה והלכתא, כתבו בזה הלשון, מצשה בא לפני רבינו תם, באחד שקידש בת עשירי אחד (שהי' לו בנות אחדות) ואמר (להאב) בתך מקודשת לי, ולא פירש בשמה איוו, ואמר (ר"ת) דיש לנו לומר שקידש הגדולה, משום, "דלא יעשה כן במקומו לתת הצעירה לפני הבכירה" עכ"ל, והנה מתקבלת דברי לבן גם לענין דינא, וגם במקום שיש חשש לבא ליד איסור אשת איש, שארי לא נשתמש במנהג זה אפשר שקידש אחדת והיא באיסור אשת איש.

וסמכום לקבלת דברי לבן לדינא מבואר בירושלמי מויק, פדק א' הלכת

ושם (ט"ו ב') אמרת לה — תחת אמרת נפשי (עיי"ש ברש"י), ובשמואל ב' (י"ב ל"ט) ותכל דוד — תחת ותכל נפש דוד, ועוד הרבה, ובכלל מקראות קצרות חזון נפוך הוא במקרא, ותארכנו בה במקום אחר.

ותנתנה לך גם זאת (כ"ט ב')

רש"י מדייק והלשון ותנתנה, בלשון רבים, תחת ואתנה בלשון יחיד, וכתב, שהוא כמו הלשון נרדה ונבלה שם שפתם (פרשה נח, י"א ז'), אבל לא פירש הטעם.

ואפשר לומר בטעם הדבר, משום דכן דרך הנכבדים בעם לדבר בלשון רבים, וזה מורה על הגדולה והכבוד, וכן אמר דוד אל גד נפלה לו ביד ה', ולא אמר אפלה, וכן מצינו בכבוד ה' כי יכנהו בלשון רבים, כמו בפרשה וישלח (ל"ה ז') כי שם נגלו אליו האלהים — תחת נגלה, וכן אלהים קרובים (פ' ואתחנן ד' ז'), אלהים קדושים (יהושע, כ"ד י"ט) האלהים האדירים (ש"א ד' ח'), ואם אדונים אני איה מוראי (מלאכי א' ר'), וזה הטעם הפשוט בהלשון נעשה אדם בפ' בראשית (א' כ"ו) שבא בלשון רבים, ועיי"ש ברש"י, וכן דרך המלכים והזרים לדבר משמם בלשון רבים „אנחנו... וכן נהגו מחברי ספרים לסלול (רוממות ומעלה) בעצמן לדבר בהמשך דבריהם בלשון רבים: „לפי דעתנו, לפי דברינו, כמו שבארנו, וכדומה, ומצינו ספק לזה בלשונות חז"ל, אף אנו נמי תנינא, אף אנו נאמר, וזה נאמר מהם אחר.

ועפ"י זה יובן בפרשת תצקרה שאמר אברהם לנעריו ונשתחוה ונשובה אליכם, אעפ"י שבידו הי' כחולת עקדת יצחק לקרבן והיה לו לומר ואשובה (ועיי"ש ברש"י, והדדש ידדוש), אך לפי מה שבארנו יונח לשון רבים גם על יחיד בעת שידברו אנשים מכווברים.

ויאחז גם את רחל בלילה (כ"ט ל')

כפי משטות והלשון הי' אוהב גם את לאה, ורק את רחל אהב יותר, אך חן הכתוב אומר מפורש וידא ה' כי שנאה לאה, ואם כן לא שייך לומר כי את רחל אהב יותר.

ולכן אולי יש להסביר חלשון „גם מלאה" לכוונה אחרת, והוא עפ"י מה שאמרנו בס' ב"ב (קכ"א א') שהי' ידא יעקב שירמנו לבן ויתן לו את לאה במקום רחל (ראה המשך לאגדה זו למעלה בפסוק ויגר יעקב לרחל כי אחי אביה הוא — סוק ר"ב), ולכן מסר סימניה לרחל מה שידבר אליה ומה שתשיב לו, אך רחל, בהרמה על אחותה, מסרה לה את אותם הסימנים, ומפני זה לא הרגיש בה יעקב, וספר הכתוב כאן, כי ספני טובה לכה של

י' שנוכיר להלן בפסוק הסמוך, שממה שאמר לבן מלא שבוע זאת ונתנה לך גם זאת אנו למדין שאין מערבין שמחה בשמחה, כלומר, שאין מערבין שמחת נשואין של בת אחת (בשבועת ימי המשחה שלה) בשמחת נשואין של פת שנית, ודרך אגב ילפינו מזה גם שאין נושאים נשים במעמד משום שאין מערבין שמחת הרגל בשמחת נשואין, ועיין בבלי מ"ק ח' א', קבל וכלל דברים אלה מלמודים מדברי לבן מיוסדים על מאמר חז"ל, קבל האמת ממי שאמר (י'), ונבאר א"ת ענין זה בארוכה בפרשת בלק, בפסוק מה טוב אהליך יעקב.

ודע, דכפי הנראה, חובת מנהג רצוי זה שלא לתת הצעירה לפני הבכירה חלה רק על האב ולא על המקדש, כי הלא יעקב לא חשש לזה, שהרי ביקש את רחל, וכן מתבאר מלשון שאמר לבן, לא יעשה כן במקומנו לתת את הצעירה לפני הבכירה, ולא אמר לקחת, וכן דרוש להבין בדברי חז"ל מקדושתן שהבאנו, ודע לנו לומר שקידש הגדולה, דהאי „שקידש" מסב על האב, כלומר, שהאב נתן להמקדש לקדש את הגדולה.

מלא שבוע זאת (כ"ט ב')

שבוע הוא לשון זכר, כמו בדניאל (ט' כ"ז) שבוע אחד, ובפרשה ראת (ט"ו ט') שבועה שברעות, ולא שבוע, וחי' צריך לומר כאן מלא שבוע זה, אך הלשון קצר, והכוונה, מלא שבוע מבחי זאת, כלומר, שבועת ימי חמשתה של לאה ואחר כך אתן לך גם את רחל, ועיין רש"י, ומכאן אנו למדין דאין מערבין שמחה בשמחה (ירושלמי מ"ק פ"ק א' תלמוד ז'), וע' לעיל בפ' חי בפסוק ויברכו את רבקה (כ"ד ט') מה שכתבנו שם.

ולא לפלא, כי יחסר בלשון מלה אחת, כמו כאן המלה „מבחי" ועל פיה יתוקן הלשון, ובלעדה יעוקב, כמו בירמיה (כ"ה ב') תושע יחודה — תחת תושע ארץ יחודה, ומקביל הפעל תושע בנטיק נקבה לשם ארץ, לשון נקבה, וכן בתהלים (קמ"ד ב') היתה יחודה לקדשו — תחת היתה ארץ יחודה.

המאמר הזה הביא הרמב"ם בפיסוד לאבות מ"א בשם מאמר חז"ל, אך אנפי לפי פסוק בקיאותי אינני יודע סקומה, אבל נאנפם עלינו דברי ואמב"ם, פי מקור פסקים קדוש יחזק, מחז"ל.

וקצת סמוך, למאמר זה בסנהדרין (ק' ה) רב יוסף אמר בספר כן סירא אסור לקרות, אבל מלי מעליית דאית פי דשינון להו, כלומר, מקבילים, והואיל אל זה כיוון הרמב"ם.

רחל בזה, חוסיף יעקב לאהוב אותה עוד יותר, וזהו כונת הלשון ויהאב גם את רחל מלאה — מסבת לאה, מהטובה שעשתה עם לאה, כי זו היתה כמין אות תעודה על נדבת לבא ומעלת נפשה.

הלשון מסורס קצת, ושיעורו, ויהאב את רחל גם מלאה, כלומר, חוסיף לאהוב אותה גם מענינה עם לאה כמש"כ. ונמצא במקרא סדוסי לשונות כאלה כמו בפרשה בא (י"ב ל"ב) וברכתם גם אותי — תחת וגם ברכתם אותי (י"ד כי הלשון כמו שהוא אין מבורא, שהרי לא ברכו שם את מי שהוא שיאמר וברכתם גם אותי), ובפרשה בלק (כ"ב ל"ג) כי עתה גם אותך הרגתי — תחת כי עתה גם הרגתי אותך, ועוד הרבה, ובמקרא הארכנו בסגנון זה במקרא.

וירא ה' כי שנואה לאה ויפתח את רחמה (כ"ט ל"א)

שייכות פתיחת הרחם לזה ששנואה היא, י"ל עפי"י מ"ש ביבמות (ס"ד א') על כי על כן היו האבות והאמהות עקורים מפני שהקב"ה רצה שיתפללו האבות, והנה אחרי שאלה שנואה היתה א"כ לא יתפלל יעקב עליה, וא"כ למותר זה שתהא עקרה, ולכן פתח את רחמה.

כי שמע ה' כי שנואה אנכי ויתן לי גם את זה (כ"ט ל"ג)

למעלה בלדת ראובן אמרה, כי ראה ה' בעניי, ועתה בלדת שמעון אמרה, כי שמע ה', ואפשר לומר, בדכונה מיוחדת שינתה עתה הפעל ראי לשמיעה, מפני שהוא מקביל כאן אל חנני, כי לפי המבואר באגדות היו הנשים מלשונות על דבר שרמם לבן את יעקב בתת לו את לאה במקום רחל, והיו אומרות, כי אעפ"י שתלד לו, אין ראי' שהשלים לה לאהבה, וסיבת לידתה הוא מפני שלא הכירה, ולכן (כה היו הנשים אומרות) אך פעם זו (פעם ראשונה) תלד לו, אבל פעם שניה לא תלד לו עוד, ולכן עתה, כשילדה בן שני, אמרה, כי שמע ה' מה שדברו עלי כי עוד לא אלד ליעקב, ויתן לי גם את זה, להוציא מלכות המלשונות.

הפעם ילוח אישי אלי כי ילדתי לו שלשה בנים (כ"ט ל"ד)

טעם הדבר אשר אך זה עתה בלדת שלשה בנים ילוח אישה אליה יש לכוון עפ"י גידול אשה את בניה הקטנים, כי בעוד שיש לה רק שני בנים ילדים תוכל לגדלם בלא סיוע הבעל, מפני כי תוכל להחזיק ילד אחד על זרועות ידה האחת ואת השני על זרועות ידה השנייה (כענין לשון הפסוק בתורע, י"א ג', קחם על זרועותי), אבל כשיש לה שלשה בנים שוב לא תוכל להחזיק שלשתם בשתי זרועותיה, ובהכרח שהבעל ילוח לה בסיוע להחזיק

האחד על זרועותיו הוא, וזו היא כונת לשונה שאמרה, הפעם ילוח אישי אלי בגידול הבנים, בהכרח ילוח אלי, כי ילדתי לו שלשת בנים, וכפי שנתבאר.

על כן קרא שמו לו (כ"ט ל"ד)

ברש"י באה דרשה על הלשון "קרא" בלשון זכר, תחת אשר לפי המשך הלשון והענין (הפעם ילוח אישי אלי) היתה היא צריכה לקרוא אותו בשם זה, ואמנם מצינו במקרא את חסרון אות הה"א כחזון נפרץ ובפנים שונים, כה מצינו חסרונם בשמות נקבה הבאים כמו בפעל זכר, כמו בשמואל א' (כ"ה ל"ז) אשר הביא שפחתך — תחת אשר הביאה, ובקהלת (י' ה') כסגנה שיוצא מלפני השליט — תחת שיוצאה, ובתורה בא כמה פעמים השם נערה חסד ה'.

וכן מצינו חסרונם בשמות הדרושים לבא בלשון זכר ובאים בלשון נקבה, כמו בפ' בהעלתך (י"א ט"ו) ואם ככה את עושה לי — תחת אתה, וכוה בפ' ואתחנן (ה' כ"ד) ואת תדבר אלינו — תחת ואתה, ועוד כזה בייחזקאל (כ"ח י"ד) ובקהלת (ז' כ"ב), וכן מצינו בפ' וירא (י"ט ח') לאנשים האל — תחת האלה, וכן שם (כ"ה) הערים האל, ובפ' תולדת (כ"ז ג') הארצות האל, ובפ' אחרי (י"ח כ"ז) התועבות האל, ובפ' עקב (ז' כ"ב) תגוים האל — ככולם תחת האלה.

ועוד מצינו חסרונם במלים מרכבות משתי מלים ונראות כאחת מסבת חסרון הה"א, כמו בפ' שמות (ד' ב') מזה בידך — תחת מה זה, ובישעיה (ג' ט"ז) מלכם (תרכאו עמי) — תחת מה לכם, וביחזקאל (ח' ר') מהם (עושים) תחת מה הם, ובמלאכי (א' י"ג) הנה מתלאה — תחת מה תלאה (מה טורח).

לבד מה שמצינו חסרונם בתוך כמה מלים, בתוכם, בפנימיותם, והן רב מאד, וכמו בפ' שמות (ג' ב') בלבת אש — תחת בלהבת, כי השרש "להב" ובפ' בא (ט"ז ג') מאנת לענות מפני — תחת להענות ובישעיה (כ"ט ט"ז) לסתר עצה — תחת להסתר, וזכריה (כ"ז כ') בגלות את יכניה תחת בהגלות, ובמשלי (כ"ד י"ז) ובכשלו אל יגל לבך — תחת ובהכשלו (וכמו בנביאל (י"א ל"ד) ובהכשלו), ועוד הרבה.

וסבת הדבר בכל מה שתבאנו מחסרון הה"א, הוא, מפני כי היא, הה"א, תאזן ויותר קלה בהכרה, וכמו שאמרו במס' מנחות (כ"ט ב') על הפסוק דפ' בראשית (ב' ד') אלה תולדות השמים והארץ בהבראם, אל תקרא בהבראם, אלא בראם, והבאוד לזה כמ"ר בלשון זה, לא בעמל ולא בייצאה דרא הקב"ה את העולם, ורק בקלות וקלות וקלות, כלומר, בקלות הברת הה"א.

ולכן מפני קלות הברתו נוח להשמיט לפעמים. (וכן יקרה בשאר אותיות אחרות. אך הרי"א נשמט יותר) אבל אינו סותר כונת הענין לפי משפטו. ובהיות כן לא יפלא אם גם כאן בספק שלפנינו בא הפעל קרא בהשמטת הה"א — תחת קראה.

ואמנם כל זה כתבנו לפי דעת רש"י ולפי הרגל הבנתנו שהיא. לאה, קראה את שם בנה זה לוי. אבל אפשר לומר דבאמת מוטב הפעל "קרא" על יעקב. והבאור הוא כי באמת אינו מובן איך היתה היא יכולה לקרוא שמו לוי על שם שילוח אישה אליה, כי מניין ידעה לבטח שילוח. ואולי לא ירגיש ולא ילוח. ואין מן ההגיון לקרוא שם על שם עתידות דבר התלוי ברוצן ובידי אחרים. ושמות הבנים חקודמים, דאובן ושמוען, קראה בעניינים המיוחדים רק לה. כי דאה ה' בעניי. כי שמע ה' כי שנואה אנכי. אבל כוא אין הסיבה בידה.

אך הכונה, כי יעקב, בשמעו את דבריה, "הפעם ילוח אישי אלי" ורצה לקיים דבריה. על כן קרא הוא את שמו לוי. ובזה קיים דבריה ותקומו.

**הפעם אודה את ה'... ותעמוד מלדת (כ"ט ל"ה)**

מכאן יש סמכים למה שנהגין אנשי דעה, כי כשמתה' על הטובה אשר עשת אתם, יחד עם זה יביעו בקשה ותפלה על הטובה לעתיד ("הודות לה' ולחן הלאה"). יען כי בלא בקשה זו נראה, כי מסתפקין בהטובה שער עתה. ואין דורשין עוד חסד על לחבא. — ומכאן ראוי לזה, שהרי לאה אמרה, חפצם ארדה את ה' ולא בקשה על לחבא. כתיב — ותעמוד מלדה.

ומזה יש לקיים לטוב המבנה במי שמבדק ברכה. והמובל' על איוה שדעת או תצלה מסכנה. אומרים השומעים, "מי שגמלך טוב הוא יגמלך כל טוב סלה". וזה תוא. כדי שלא יעמוד בתודאתו. וע"ז זה אפשר שתפסק ממנו הטובה בעתיד. כמו שבארנו. ואף כי ה' ראוי שהוא בעצמו יאמר, אך תפלת רבים (כי מברכים ברכת תגמול בעשרת) יותר מקובלת, כמו שאמר אימתי עת רצון בשעה שהצבור מתפללים (ברכות, ה' א').

**התחת אלהים אני אשר מנע ממך פרי בטן (ל' ב')**

ישישי (ממדרש) שאמר לה, את אומרת שאעשה כאבא, (שאתפלל עליך), אני איני כאבא, אבא לא היו לו בנים ואני יש לי בנים, ממך מנע ולא ממני, עכ"ל.

הלשון בכלל ארך ביותר ומה כיון בדבריו "ממך מנע ולא ממני, וגם בכלל אין מבואר מה התנצלות ואח למה שבקשה אותו להתפלל, ולמה לא יתפלל.

ואפשר לכאר הכל עפ"י מה שאמרנו בסוף מס' שבת (קנ"ו א') על מה שאמר אברהם שראה באצטגנינות שלו (במערכת הכוכבים הקובעים מול כל איש) שאינו ראוי להוליד ואמר לו הקב"ה, צא מאצטגנינות שלך (כלומר, אל תשגיח בזה), כי אין מול לישראל, כלומר, הם אין ובנעים תחת המול, ומתנהגים עפ"י השגחה מיוחדת מן השמים.

ידעו בחז"ל (יבמות ס"ד א') ריצחק חי עקר, ורביקה ג"כ היתה עקרה, כמפורש ריש פרשת תולדות, ותחי רביקה עקרה, ומבואר שם בפרשה, ששניהם התפללו להוליד בנים, וכתוב שם ויעתר לו ה', וישישי (ממדרש) ויעתר לו, לו ולא לה. לפי שאינו דומה תפלת צדיק בן צדיק לתפלת צדיק בן רשע (והיא היתה בת בתואל), ולכן נשתנה המול רק בגללו ולא גם בגללה, ורק היא ממילא זכתה בזכותו שיהיו לה בנים.

וזה היא כונת יעקב כאן באמרו תחת אלהים אני לשנות מערכת מולך. ואין אני דומה לאבא, שהוא לא היו לו בנים, ובגללו נשתנה מולו, וממילא זכתה היא אבל אני יש לי בנים ואיני צריך לשנוי המול ורק את צריכה כי ממך מנע, ואת לא תוכל לזכות בעצמך בשנוי מול, מפני כי אין לך זכות אבות כמו שלא היתה לרביקה, אשר על כן לא נענתה. ומדריך הלשון והענין.

**ותאמר רחל דנני אלהים (ל' ו')**

כפי הידוע, נענשה רחל שלא נקברה במערת המכפלה. ורבים חקרו לסעם הדבר, ואולי יש לומר עפ"י מה שאמרנו (פרק י"ח א') לעולם אל יפתח אדם פיו לשטן, ובמדרש אסתר (פרשה ו') דהמלה "אף" ענינה כעס ודוגו, כידוע, ולכן אלה שפתחו דבריהם בלשון "אף" כולם נענשו, משום דגם זה הוא בכלל אל יפתח אדם פיו לשטן, שלא לפתוח אדם עניניו בלשון כעס ודוגו, וחשבו שם את שר האופים שפתח דבריו בלשון "אף" — אף אני בחלומי (ס"ט וי"ב, מ' ס"ז) ונתלה, ועדת קדש — בלשון אף לא הביאתנו (פ' קדש, ס"ז י"ד) ונבלעו בארמה, ואת המן בלשון אף לא הביאה אסתר המלכה אל המשתה כי אם אותי (אסתר, ה' י"ב) וסופו שנתלה.

והנה ידוע, דשם "דין" מורה על עונש ופוערעניות. כמו בתהלים (ע"ז ט') משמים השמעת דין, ומוסב על הפוערעניות של סתריב, וכן ידיו עמו (שם, ק"י ו'). וידוע שתחת דבריה בלשון דין, ונודנה לעונש.

ויחס העונש למניעת הקבורה במערת המכפלה יתבאר עפ"י המבואר במדרשים, דמערת המכפלה, יען שמאו ומעולם נתקדשה לקדש היתה קולמת לתורה רק אלו שמתו בנשיקה (כלומר לא ע"י מלאך המות, כי אם



בחיבתו כמו נשיקה), ורחל יצן שנדונה לעונש לא מתה בנשיקה, ולכן לא זכתה להקבד כבערת המכלת, וזה הי' עונשה.

ותאמר לאה בנר (ל' ו"א)

ראה במאמר הבא.

ותאמר לאה באשרי (ל' י"ב)

המלה „באשרי“ אינה פשוטה, ואפשר לפרש עפ"י הרגיל במקרא, כשדרושות לבא שתי אותיות דומות תכופות זו אחר זו, במלה אחת או לפעמים תפול אחת מהן, וכמו שכתב רש"י בסוף פרשה נח (י"א כ"ט) בבאור השם שרה, כי עיקרו שרה, ומפני תכיפת שתי רישיון נפלה אחת. והארכנו בענין זה למעלה בפרשה נח בפסוק ומוראכם וחתכם (ט' ב') והבאנו כמה משלים לזה, ועיי' עוד להלן בריש פרשה וישלח בפסוק ואחד ער עתה.

וכה אפשר לומר כאן, כי המלה „באשרי“ מרכבת מן שתי מלים „באשרי“ (כלומר, הופיעה מחדש הצלילית) ומעין הלשון שאמרה בלירת גר — בגד (פסוק י"א) שמקוצר מן בא גר, בא מזלי, ומפני תכיפת שני אלפין (בא אשרי) נפל אחד מהם ונשאר — באשרי.

באשרי כי אשרוני בנות (ל' י"ב)

הלשון כי אשרוני מורה על עבר, אבל הן כאן כיננה לומר כי יאשרו אותה, במיזן להבא, והיתה צריכה לומר כי יאשרוני בנות.

אך יש לכוין הלשון הוצנין עפ"י הידוע בסגנון לשח"ק, כי כאשר מלה אחת תחתם באות ידועה, המלה שאחריה דרושה להתחיל באותה האות, או לפעמים תשמש האות הדרושה לבא בתחלת המלה השני, והאות שבסוף המלה הראשונה תשמש גם לתחלת המלה השני, ולמעלה בפרשה לך (י"ד) בפסוק ויבא ער דן הבאנו מערכת משלים לזה, וגם פרשנו שם כמה פסוקים שבלא כלל זה הם טרודים מאוד ועם כלל זה הם מאירים כספירים, וכאן בביא רק לרונגא משלים אחרים.

להלן בפרשה זו (פסוק ט"ז) וכן בפרשה וישלח (ל"ב כ"ג) כתיב בלילה הוא, תחת הדרוש לכתוב בלילה הוא, אך התיא אשר בסוף המלה משמש גם לתחלת המלה הוא, ויוצא — ההוא.

וכן בפרשה תצא (כ"ב ו') לא תקח האם על הבנים, והמכוון לומר „מעל הבנים“, אך האים שבמלה „האם“ משמש גם לתחלת המלה „על“, ויוצא — מעל הבנים.

ועוד שם (כ"ב כ"ט) לא יוכל שלחה — תחת לשלחה, יען כי הלימד מן יוכל משמש גם לתחלת המלה שלחה, ויוצא — לשלחה.

ובמלאכי (ג' ט"ז) ויכתב ספר זכרון, ודרוש להיות ויכתב בספר, אך הביט מן ויכתב משמש גם לתחלת המלה „ספר“, ויוצא — בספר.

הנה אחד כל זה אפשר מאוד לפרש כאן בלשון כי אשרוני, כי הירדן מן „כי“ משמש גם לתחלת המלה „אשרוני“, ויוצא — כי אשרוני, בעתה, כדרוש.

וילך ראובן בימי קציר חטים וימצא דודאים (ל' י"ד)

כפי המתבאר בפרשה חיתה לידת יששכר בסבת הדודאים שנחנה לאה לרחל, ולא אוכל לכוין את המבואר במדרש תדשא (המיוחס להתנא רבי פנחס בן יאיר, ונקרא בשם זה על שם שמחליל בפסוק תדשא הארץ (בפרשה בראשית), כי בחשבו זמן לידת השבטים כותב, כי יששכר נולד בעשירי לחדש אב, וקשה עלי לכוין זה, כי הלא זמן קציר חטים (שנוכר בפסוק זה) הוא בתחלת סיון, שהרי מביאין בשבועות בכורי קציר חטים (שתי הלחם) כמבואר בתורה (פ' תשא, ל"ד כ"ב) וחג שבועות תעשה לך בכורי קציר חטים, ובאותו הזמן נתעברה לאה עם יששכר, ולפי המדרש הנוכר שגולד יששכר בעשירי לחדש אב, יתחייב שהי' בעיבור כארבעה עשר חודש, וזה לא נתכן אפילו להדעה ביבמות (פ' ב') דאפשר לולד לאשתהי בעיבור י"ב חודש, אבל לא י"ד, אם לא דנימא, דמזמן לזמן משתנה הטבע, כמו שכתבו הפוסקים בענינים שונים.

ואחר ילדה בת (ל' כ"א)

במס' ברכות (ס' א') באה דרשה על זה, כי בהריון הי' זכר, ועי' תפלת לאה על רחל שלא תתא גרונה לפחות מאחת השפחות שלא תלד שני זכרים, למשלום י"ב שבטים שהי' יעקב דרוש להעמיד, עיי' זה נהפך הולד לנקבה, ועל כן קראה את שמה דינה. על שדנה דין בעצמה על אדות רחל.

ואמנם צריך טעם ומקור להוכרח דרשה זו, ואפשר לומר, משום רבכל הלידות שבפרשה זו כתיב מקודם ותהר (חץ) מלפני, ואמרו על זה כצ"ד בטעם הדרב, מפני שבחורה היתה ולא היתה ניכרת בעיבורה, וכאן כתיב דק ואחר ילדה, ולא כתיב ואחר הרתה וילדה, לכן דרוש דעל כן לא כתיב הרתה, משום דזה הי' מוסב על הרייו בת, ובאמת רק בלידה היחה בת, אבל בהריון הי' זכר ונהפך לנקבה, כדמפרש.

ועל דרך הפשט אפשר לומר כוונת הלשון ואחר ילדה בת, שיחז עם

לדת זבולון ילדה בת בתאומים. והלשון „ואחרי“ הוא כמו אחרי כן יצא אחיו (ר"פ תולדות) ובפרשה וישב (ל"ח ל') ואחר יצא אחיו. והיינו שנים תאומים.

ומה שכתוב כאן ילדה ולא אחר יצאה בת, כמשפט הלשון בלדת תאומים. כמו בהפסוקים שהבאנו. אפשר לומר, משום דשם איירי בנולדים זכרים, וידוע, דהזכר גופו חזק מגוף הנקבה, ודי כח לו לבדו לצאת בלא סיוע אמו ולכן תלה הכתוב ההולדה בו. ואחר יצא, אבל הנקבה חלושה וצריכה להולד בסיוע אמה, לכן כתב כאן ואחר ילדה, תלה יציאתה בכח האם.

וע' בנדה (ל"א א') חבלי נקבה מרובים (להאם) משל זכר, ולא נתבאר הטעם. ולפי מש"כ אפשר לומר משום דהזכר מסייע לאמו בחולדתו. אבל הנקבה מפני חולשתה לא תוכל לסייע, וחלה קושי הלידה רק על האם וע' מש"כ בפ' וישלח (ל"ה יז').

ותאמר אסף אלהים את חרפתי (ל' כ"ג)

ברש"י באו דרשות על ענין אסף חרפתי, על איוו חרפה היתה כונתה. ואמנם אפשר לומר בפשטות גמורה עפ"י מה שאמרנו במדרש, והובא ברש"י לפרשה בראשית (ד' יט) דלפנים היו נושאים שתי נשים, אחת להולדת בנים ואחת לתענוג ולבלות הזמן, וזו שלתענוג היו משקין כוס עקרון כדי שלא תתעבר ולא תשחית ישיה, אבל האשה הזאת היתה חושבת עצמה לפחותת בכד, ואת המטרה אשר יחיוקו אותה חשבה לה לחרפה. וכאן אחרי שלא היתה רבת בנים, והיא, רחל, גם פעם אחת לא ילדה. היתה חרשת פן יאמרו שיעקב יחיוק אותה רק לתענוג, ועל כן לא תלד ותרפה היא לה. ולכן עתה כשהלידה אמרה בצדק אסף אלהים את חרפתי, חרפה של גוף שלי.

ותקרא את שמו יוסף לאמר יוסף ה' לי בן ואחר (ל' כ"ד)

לכאורה לפי מה שאמרנו במד' דברים (פרשה א') על הפסוק שם (א' י"א) שאמר משה ה' אלהי אבותיכם יוסף עליכם וגו', דחוספתו של יוסף ב"ה לברכה מרובה על העיקר. לפי זה, באמרה כאן יוסף ה' לי, היתה צריכה לומר, יוסף ה' לי בנים אחרים. בלשון דברים, כמדתו של הקב"ה, אך מפני שהיתה יודעת שיעקב עתיד להעמיד י"ב שבטים (רא' למעלה בפסוק י"א ואחר ילדה בת) וחסר רק אחד, אמרה, שזה האחד יהי ממנה (ועיין ברש"י, ועם דברינו אלה דבריו מתבארים).

ובכל זאת נתקיימה בה גם התוספת ברכה. בבני בניה, כי ליוסף היו רק

שני בנים. מנשה ואפרים, ולבנימין ח' עשרה. כמבואר בפרשה וישב (מ"ז כ"א).

נחשתי ויברכני ה' בללך (ל' כ"ו)

ראה מה שנכתוב א"ה השיך לענין פסוק זה להלן בפרשה וישב בפסוק ויברך ו' את בית המצרי בגלל יוסף (ל"ט ח').

וענתה בי צדקתי ביום מחר כי תבא על שכרי לפניך (ל' ל"ג)

למעלה בפרשת לך בפסוק ויקחו את לוט ואת רכושו בן אחי אברם (י"ד י"ב) הבאנו כמה וכמה פסוקים שנכתבים לא בסדר שצריך לקרואם בסדר. כמו אותו הפסוק דכתיב ויקחו את לוט ואת רכושו בן אחי אברם, ושיעור הקריאה צריך להיות ויקחו את לוט בן אחי אברם ואת רכושו, והבאנו שם כמה וכמה דוגמאות מפסוקים כאלה.

ועל עיקר סגנון כזה, מלשונות מהופכות, כבר העיר רש"י בכמה מקומות. ומה בפרשה אמור (כ"ב ב') בפסוק ויגדו מקדשי בני ישראל, ובפרשת חקת (י"ט ו') בפסוק ורחץ בשרו במים, ובתלמוד חידשו זה בלשון „סרס המקרא דרשה" (ב"ב ק"ט ב'), ובסוטה (ל"ח א') מקרא זה מסורס הוא, ועיין בקדושין ע"ח ב', ופן כתב רמב"ן כאן למעלה בפסוק ל' על הלשון מתי אעשה לביתי גם אנכי.

הנה עפ"י סגנון זה יקרא פסוק זה בסגנון מהוסך, כזה. וענתה בי צדקתי לפניך ביום מחר כי תבא על שכרי.

ועל דבר הלשון פי תבא, תחת חדרדש להיות כי אבא, יתבאר במאמר הבא.

פי תבא על שכרי (ל' ל"ג)

לפי הענין ה' צריך לומר כי אבא על שכרי, כדרך הנשכר הבא לקבל שכרו. אך יש לפרש באופן זה, כי כידוע נמצא סדר אלפא ביתא בסדר „אתב"ש". וענינו הוא, שאות הראשונה מן האלף-בית תפגש עם האות האחרונה, והיינו האלף עם התי"ו, האות שאחר הראשונה (הבית) עם האות שלפני האחרונה (השי"ן). והגמיל עם הרי"ש, והדלית עם הקוריף והח"א עם וצדק"ק וכן להלאה עד סופו. והובא סדר זה בתלמוד מ"ס שבת (ק"א א') ובמס' סנהדרין (כ"ב א') ובמדר' פ' שניא (פרשה י"ג).

ובידימיה (כ"ה כ"ז) בא השם מלך ששן, ופירש"י, כי בסדר א"ב באתב"ש יציא שם „ששן" לשם „בבל", ושם (כ"א א') השם „לב קמי", פירש"י, דבסדר אתב"ש הוא שם „כשדי" (חשוב והמצא).

ובהיות כן, אפשר להאזניות הנפגשות להתחלף זו בזו, וכמו שאמר במדרש נשא שהבאנו, שהקריף מתחלף בדליית. ואחרי שכן, קרוב מאוד לומר, כי התי"ו ממלת תבא (על שכרי) אשר באתב"ש נפגש עם אליף יתחלף כאן עם אליף, ויוצא תחת כי תבא — כי אבא.

וכן פרשנו בסוף פרשה יתרו את הפסוק בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבא אליך וברכתך (כ"י א). ושם עיקר הכונה לומר בכל המקום אשר תזכיר, כמבואר במס' ברכות (ו' א') מניין שאפילו אחד שיושב ועוסק בתורה ששכינה כנגדו, שנאמר בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבא אליך וברכתך, והכונה — בכל המקום אשר תזכיר, ומתחלף שם חאל"ף עם התי"ו על פי סדר אתב"ש כמו שהבאנו. ויוצא — אשר תזכיר, ואחרי שהשבתי ועמדתי על ענין חלוף זה נבאר לי כמה פסוקים בתנ"ך, אשר זולת חלוף זה הם סתרים ומעונים כמו בעננים כבדים, ועם חלוף זה מאירים כשמש.

ולמען לא אחיה כפסילג בדברים אחשב איהו מהם, והבקי במקרא, קרוב לודאי, כי ימצא הרבה כמותם, ואחשב כאן רק אלה המלים שבהם יתחלפו האל"ף עם התי"ו, מפני שעל פיהם ובסתם נגענו כאן בענין זה. (א) בשמואל א' (כ"ד יא) ואמר לחרגך ותחס עליך, וטרוח המפרשים בבאור הלשון ותחס, על מי מוסב, ולכן רצו לומר, כי מקרא קצר הוא, תחת ותחס נפשי, אבל זה דוחק, ויותר קרוב לומר, כי התי"ו מן ותחס מתחלף באל"ף, ויוצא — ואחס עליך כמדבר בעדו (ואחוס).

(ב) בירמיה (ח' ח') וארא כי על כל אדוותי, ולא יראה. ואין הלשון וארא מכוון לענין, כי הלא הוא מקניט אותה על שראתה היא ולא יראה, אך קרוב מאד, כי בא באתב"ש וארא תחת וירא.

(ג) ועוד שם (ביא ט') דפאנו את בבל ולא ניתנת, בא כאן נוכח תחת נסתר, נרפתה תחת נרפאה, וקרוב לומר, כי בא התי"ו תחת אל"ף, כבסדר אתב"ש, ונרפתה תחת ונרפאה.

(ד) בעמס (ד' ו') והמטרתני על עיר אחת ועל עיר אחת לא אמטיר, חלקה אחת תמטר וחלקה אשר לא תמטיר עליה תיבש, והנה הלשון אשר לא "תמטיר" בנוכח אינו מבואר, דהא הנביא מדבר זה בשם ה', והמטרים טוחו הרבה ואין פותרי, אבל קרוב לודאי, כי באה המלה תמטיר, בחלוף אליף, בסדר אתב"ש, ויוצא אשר לא אמטיר.

(ה) ובעזרא (ו' ב') נדבכין (טירות) די אבן גלל תלתא, ונדבך די אע (של עץ) חרת, ועמלו המפרשים בבאור המלה "חתי", והוכיחו לפרש ממובן "חדש" בעברית, וכמו בתלמוד "מילתא חרתא" (שבת י"ב), אבל זה

דוחק, שהרי גם אלה של אבן היו חדשים, ולמה פרט זה רק בשל עץ. אך קרוב לומר, כי באה המלה "חדת" תחת "חדא" ממוכן "אחר", בחלוף תי"ו תחת אל"ף בסדר אתב"ש, ושעור הכתוב, כי אלה הנדבכין של אבן היו שלשה, וזה של עץ היה אחד. תמצא שם (ו' י"ח) הלשון אבן חדא.

ובדבר הלשון בסוף פרשה יתרו שהבאנו, אזכיר את שמי תחת תזכיר בסדר אתב"ש, כותבי לדעת אחד מגדולי הראשונים, הריטב"א, שכן הובא בשמו בסדר מדרש שמואל (פרק כ"ב) וכתב על זה "ונכון הוא".

והיה בכל יחם הצאן המקושרות (ל מ"א)

פי' שיש, המקושרות, כתרוממו הבכורות, ואין לו חבר במקרא, ע"ל, ואפשר לומר, כי כפי הנראה ה"י לפנים המנהג לעשות קשר ביד או באבר אחר של ולד בכור, כפי הנראה בפרשה וישב (ל"ח כ"ח) ותקשור על ידו שני לאמר זה יצא ראשונה, וכן בכל בכור לאות הניכות מעין תכשיט, על דרך הכתוב בישעיה (ג' כ') והצדעות והקשוריות, בירמיה (ב' ל"ב) התשכח בתולה עדיה כלה קשוריות, ונאנו כזה גם בבכור צאן, מפני צד קדושה שבו, ועל שם מנהג זה קרא כאן לצאן בכורות מקושרות.

ומאשר לאבינו עשה את כל הכבוד הזה (ל"א א')

במיר כאן אמרו, אין כבוד אלא כסף וזהב, שנאמר, ומאשר לאבינו עשה את כל הכבוד הזה, וכן הוא אמר (נחום ב' י') בזו כסף בזו זהב ואין קצה לתכונה כבוד מכל כלי חמד, ע"כ.

והנה הענין כולו מוטלא, שהרי כבר ידוע הוא, גם מנחה, שספך זהב אין מביאין כבוד מוחלט בעולם, מפני שהוא "גלגל החורד", וכמו שאמר קהלת (ב' ח') כנסתי לי כסף וזהב, וטושם הבל הבלים, וכן מתבאר מנחה התפלה לברכת החודש, חיים של עושר וכבוד, הרי מבקשים על כבוד ביחוד, ומתבאר דבעושר לכד אין הכרח שיוכלל גם כבוד.

וכנגד זה אמרו (אבות פרק ו' משנה ג') אין כבוד אלא תורה, ובהור פרשה קדושים, "כל רלית ב' תורה לית ב' כבוד", וגם במיר גופי' (פרשה תצוה, פרשה ל"ח) אמרו אין כבוד אלא תורה שנאמר (משלי ג' ל"ח) כבוד חכמים יגדלו, ומאריך שם בזה, ועוד ממין מאמרים כאלה, וידעוים הם, ואין זה יאמר כאן אין כבוד אלא כסף וזהב, וגם צריך באור הראי' פסוק דנחום שהביא.

אבל תתבאר הכונה, משום דבכל המקומות כמעט, כשנוכח שם "כבוד" כתיב מלא ראו' (אחר הבייח) וכאן בפסוק שלפנינו ובפסוק חמובא מנחום

כתיב, "כבוד חסר וא"ו, זוהי הכתה בלשון אין כבוד חסר אלא כסף והוא שבטונו אינו מתקיים, כי כאשר יאבד הכסף יאבד גם הכבוד, אבל כבוד מלא ומתקיים הוא כבוד של תורה, כי אפילו בעת שכתה התורה, כלומר, בעת שהלומד שוכח תלמודו, בכבוד קיים תשמר, וכמו שאמר, הוזרו בזמן ששכת תלמודו, וגם שרבי לוחות מנזרים בארץ (פ' מנחות צ"ט ב').

הרא"י שמביא המדרש מנחם מפסוק בוז כסף בוז זהב ואין קצה לתכונה כבוד מכל כלי חמה — יש לפרש כי שם כתיב ג"כ חסר, והביאור הוא, שרוצה לומר, בוז כסף בוז זהב ואין קצה לתכונה (להחזיק שקבץ) — ואעפ"י כן הוא אך כבוד חסר מכל כלי חמה, וכלי חמה תואר לתורה, כמפורש באבות (פ"ג משנה י"ד) חביבין ישראל שניתן להם כלי חמה, ומוסב על התורה שנאמר בה (תהל, י"ט א') הנחמדים מזהב, ועל הפסוק במלכים א' (כ"ו) והיה כל מחמד עיניך ישימו בידם, ואמר בסנהדרין (ק"ב ב') מאי מחמד עיניך זה ספר תורה, ואמר בוז כסף בוז זהב (ממלחמה) ואין קצה לתכונה (להחזיק הנאסף) — ועם כל זאת הוא כבוד חסר מכל כלי חמה, כלומר, מכבוד התורה\*.

ועוד יש לפרש בדברי המדרש אין כבוד אלא כסף וזהב, כמו אין כבוד זה (החסר) אלא כסף וזהב, ובאורו הוא, כי זה מוסב על דברי בני לבן שאמרו, ומאשר לאבינו עשה (יעקב) את כל הכבוד הזה והם כדאי כינוג דק על העושר הרב שעשה יעקב, ומצינו שעושר מופלג מכונה כבוד על שם המשקל הכבוד שבו וכמו בפ' (י"ג ב') ואברהם כבוד מאד במקנה בכסף וזהב, ועל כן כתיב כאן, "כבוד חסר וא"ו, לרמוז על משקל הכבוד שבעשירות.

ועי' כונת המדרש, באמרו, אין כבוד זה אלא כסף וזהב, כלומר, אין כונתם של בני לבן בלשון כל הכבוד הזה אלא כסף וזהב, עשירותו של יעקב, ואני תמה שלא הביא המדרש רא"י מפסוק דף' לך זנוכר, ואברהם כבוד מאד, הרא"י שמביאים מפסוק דנחום יה' דרוש לתלמים עם בארד זה, ואין להאריך עוד, וזאת מה שראוי ומכרח להעיר, כי במדרש כאן חלשון משובש

קצת, וחתת הכתוב שם אין כבוד אלא כסף וחבץ צריך לומר אין כבוד (בלא וא"ו), דהוה כונת המדרש, כמו שבארנו, וזה חזון נפרץ במדרשים שקלקלו המעתיקים והמדפיסים, כנודע.

ועל דבר תוספת מלת "זה" (אין כבוד זה) מבואר אצלנו באיזה מקומות כונה זה, כמו בברכות (ט"ב) אין נא אלא לשון בקשה, ובארנו בפ' בא (י"א ב') דהכונה אין נא זה אלא לשון בקשה, אבל נמצא כ"ס המלה "נא" בהדראות אחרות, עיי"ש, וכן כ"ר"ס בשלח ויהי בשלח פרעה אמרו במלילתא אין שלוח אלא לשון ליה, ובארנו, דהכונה אין שלוח זה אלא לשון ליה, אבל יש גם בהדראות אחרות, עיי"ש.

וינבנב יעקב את לב לבן על בלי הגיד לו כי בורח הוא (ל"א כ')

אין כל מובן לחלשון על בלי הגיד לו כי בורח הוא, כי איך יתכן שאיש אשר רצונו לברוח מאיזה איש יודיע לו כי בורח הוא, וזה לא יושג כלל בדעיו.

ולכן צריך לפרש, דכונת הלשון על בלי הגיד לו כי בורח הוא, שה"י יעקב הזיר חוריו מלעשות כל פעולה קלה שחיה באפשר לעורר בלב לבן איזה חשד כי בדעתו לברוח, וכמו שנבאר בסמוך תכונת שם הפעל, "תגדה", וזה מכוון ללשון את, "לב" לבן, כלומר, רגשי לבו.

ורא"י נאמנה לדברי אלת מצאתי במדרש רבי תנחומא כאן בזה הלשון, ויגנוב יעקב את לב לבן, של || ידגיש בו לבן, עכ"ל, וזה ממש כדברינו, וביחוד תתאמת כונת באורנו זה בלשון, "על בלי הגיד לך על פי מה שמצינו הוראת הפעל, "תגדה" לא על ההברה בפס' וביטוי שפטים, כי אם על הוכחה הרא"י, כמו שהוכיח יואב את דוד המלך על אשר יתאבל יותר מדאי על מיתת בנו אכשלום, בעת אשר ביום ההוא הראו שריו שיעות וגבורות, ובאבלתו היתרה הזאת הוא משפיל את כבוד שריו ועבדיו כאילו אין נחשבים בעיניו ואפ"ל, "הגדת היום כי אין לך שרים ועבדים" כלומר, במעשיך היום, באבלותך היתירה, הגדה, הוכחתה, הראתה לדעת, כי אין לך שרים ועבדים, (כי אין נחשבים בעיניך) כי ידעתי היום כי לו אכשלום חי וכולנו מתים כי אז ישר בעיניך" (ש"ב, י"ט ד'), וכיוון בזה להוכיחו, על כי לא שם לבו להתחשבה הגדולה הנעשה אז ע"י שריו ועבדיו שהצילו את נפשו ונפש כל בית המלכות, ולא רצה להתעניין בזה, הרי כאן לשון הגדה ממובן הוכחה.

וכן יתבאר עיי' מובן זה בלשון הגדה הפסוק דריש פרשה תבא, בענין הבאת בכורים, שאומר המביא הגדתי היום לה' אלהיך כי באתי אל הארץ... (כ"ז ג'), וחלשון הגדתי הוא לשון עבר, ולכאורה ה"י צריך לומר אני מגיד

(\*) לאחד שנים רבות שכתבתי זה בא לירי ספר אחד קובץ באורים חודשים מהנ"א מוילנא, ומצאתי בו בארד זה למדש זה, אך לא ביאר המשך הרא"י מפסוק דנחום שבארנו, וגם צריך חזק בדבריו, שכתב, כי בכל פסוק דמריב כבוד כתיב מלא, וצריך לומר ברוב מקומות, יש כי נמצא איזה פעמים שם כבוד חסר וא"ו, כס' בפ' יחיד ובקהלם אל תחד כבודי, ובפ' שלח, וצאיתם את כדורי, ובפ' ואחלתם את כדורי ואת גדלו, ובמשל (כ"ח) וכבוד מלכים וכו' השא היה בעבור כבוד.

(י"ד י"ב), וכן נראה מתרגום תהלים (י' ו') ואחלצה צור־י — תרגומה דחוקית, וכפי הנראה מפרש ואחלצה כמו ואלחצה, וכן נראה מתרגום אונקלוס (ס"ט) ברכה) שתרגם הלשון ובגאווה שחקים — ותקסי בשמי שמיא, ונראה מזה שהבין המלים ובגאווה שחקים, כמו וגאווה בשחקים (ועיי'ש לפנינו).

חז"ל השתמשו הרבה במדה זו, כמו שבארנו למעלה בדיש פרשה תולדת בפסוק אחות לבן הארמי, ומפורש אמרו, "מקרא זה מסורס הוא" (סוטה י"ז א'), או, "סרס המקרא ודרשהו" (ב"ב ק"ט ב'), ולא רק בדברי אגדה ודרש, אך גם בעיקרי דינים, כמו שדרשו במס' ב"ב (ק"א ב') את הפסוק דפרשה פנחס (כ"ז י"א) ונתתם את נחלתו לשארו כמו ונתתם את נחלת שארו לו, רצו הו"א מן נחלתו הולמ"ד מן לשארו, וקבעו מהם את המלה, לר', ויצא לשון הפסוק ונתתם את נחלת שארו לו, ולזה דרשו עוד, איך שארו אלא אשתו, במש"כ (ר"פ משפטים) שארה כסותה ועונתה, ויוצא מזה — ונתתם את נחלת שארו — אשתו — לו, ולמדו מזה שהבעל יורש את אשתו, (והכרח דרשה זו בארנו בתורה תמימה במקומה בפ' פנחס), וכן בובחים (כ"ה א') דרשו הפסוק דפרשה ויקרא (ד' ה') ולקח מדם חפר — ולקח דם מחפר, וביארו שם הכרח דרש זה, ועוד הרבה.

והנה גם כאן בפסוק שלפנינו יתפרש הלשון יש לאל ידי כמו יש אל ידי, ובפ' תבא ואין אל ידי, כמו ואין אל לידך, וכן במכילת.

כי דרך נשים היא (ל"א ל"ה)

לפי הענין משמע שכונה לו, כדי שלא יחפש בכר הגמל את התרפים שטמנה בו, אך אפשר כי על האמת לא כונה, יען כי לפי המשנה בשבת (פ"ב א') עבודה זרה מטמאה במשא כנדה, וכמו בישעיה (ל' כ"ב) תורם (להפסילים) כמו דוה (כלומר, כמו נדה, מלשון כימי נדת דותה), ר"פ תוריע), ולפי זה כיונה לומר, דרך נשים — זה שמטמא כדרך נשים (כנדות). והם התרפים — לי, אצלי הם, והוא לא הבין זה.

יחידר ליעקב וירב בלבן ויאמר מה פשעי ומה חטאתי (ל"א ל"ו)

ולחלן (פסוק מ"ג) כתיב, ויען לבן ויאמר, הבנים בני התבנות בנותי האצאן צאני וכל אשר אתה רואה לי הוא.

ומסגנון דברים אלה, של יעקב ושל לבן, אפשר לרזן על תכונת נפשיותיהם, בכל אחד ביחוד, כי יעקב גם בעת שחרה לו וכעס רוב בלבן, רב את ריבו וחזקית צדקתו — הנה מה אמר מתוך גוש כעס ומריבות האפ.

בוה, עתה בשעת ההבאה, אך הכונה, שאומר, כי במעשי אלה שהבאתי בכורים הוכחתי כי באתי אל הארץ, ודרי משמש כאן הפעל הגדה להוראת הוכחה וראי.

וממובן זה יהיו הלשונות הגידו השמים צדקו (תהלים) כלומר, השמים הוכיחו והעידו, וכן ומעשה ידיו מגיד הרקיע, כלומר, מוכיח ויעיד הרקיע, ולפי כל זה יתפרש גם כאן הלשון על בלי הגיד לו כי בורח הוא, שלא הראה לו כל תואנה וכל סבה שעל פיה יוכל לבן לחשוד אותו כי בורח הוא, וכמו שבארנו.

ועם כל האומר יתבאר היטב לשון תרגום אונקלוס שתרגם את הלשון ויגנוב יעקב את לב לבן — וכס' יעקב מן לבא דלבן, ובעלמא מפרש הפעל גנוב כמו בעברית, וכאן מפרש, כי ענין הגנבה ה' מה שכיסה ממנו לבל ירגיש במה שהוא חושב לעשות, וכן תרגם להלן (פסוק כ"ז) ותגנוב אותי — וכסית מני.

ומעין כונת הלשון בפעל, "גנב" שבארנו, יתבאר עוד הלשון בשמואל ב' (ט"ו, ו), ויגנוב אבשלום את לב אנשי ישראל, שביאורו, רימא אותו והטה לבם.

ובתלמוד נמצא השם גנבה קרוב למובן זה, גונב דעת הבריות (חולין צ"ד א'), גניבת דעת המקום (מ"ר פרשה בראשית, סוף פרשה כ"ב), כלומר, כמו כופר בדיעתה ה'.

וכן יונח השם גנבה על הדבר הבא לאוני איש בסתר, כמו באיוב (י' י"ב) ואלי דבר יגנוב.

יש לאל ידי (ל"א כ"ט)

כונת הלשון הוא, שיש כח בידו לעשות עמו רעה, יען כי הוראת "אל" מורה על תוקף וגבורה, כמו אילי גבורים (יחזקאל, ל"ב כ"א), וכן הכונה בפסוק תבא (כ"ה ל"ב) ואין לאל ידי, וכן במכילת (ב' א') כי יש לאל ידם, וכן מתבאר מתרגום אונקלוס שמתרגם כאן אית חילא ביד, וכן במכילת, ושם בפ' תבא ולית חילא בידך, אבל לפי זה ה' יותר מכוון כאן לומר יש אל ידי, ובפ' תבא ואין אל לידך, ובמיכה — כי יש אל לידם.

אך הנה מצוינו כמה מלים שיובנו היטב עפ"י פזור אותיותיהם וסדורם מחדש בסדר הרצוי, וברדאי כן הוא מסגולת הלשון, ואנחנו לא נדע, כמו בפ' תשא (ל' כ"ג) בשמים ראש — תחת ראש (ראש' בשמים, ובהתאם פ' ו' ותשקמו בדמעות שליש — תחת ותשקמו דמעות בשליש (מן מדת), ובוימיה (י"ז ג') במתוך בהטאת — פחת בהטאת כמותיך, ובהושע (י"ד ג') כל תשא עון תחת כל עון תשא, והארכנו מסגנון זה למעלה בפ' לך

הדמו, גרשו או קללו ללבן, לא ולא, אך מתוך כעס וצער אמר... מה פשעי זמה חטאתי...

ולעומתו — לבן בתשובתו אליו, לא כעס ולא רב, אך ענה בשוין נפש ובקר רוח, כהוראת הלשון ויען לבן ויאמר, אבל מה ענה בקרירות רוח — ענה בכה האגרוף, "כל אשר אתה רואה לי הוא", כלומר, כולה שלי. הגה כן כן, יעקב מתוך כעס ומריבה צועק בעצמת נפש, "מה פשעי ומה חטאתי", ולבן עונה בנחת רוח, "כולה שלי, ותכונת אבות ידשו בני..."

מה מצאת מכל כלי ביתך שים כה נגר אחי ואחייך ("לא ל"א)

הלשון "שים כה" אינו מבואר ברחבתו. ויתכן הכונה, כי מצינו המלה "כה" בחוראת מקום, תחת — מה, הגה, כמו בפרשת וירא (כ"ב ה') נלכה עד כה, ובפרשת בעלתך (י"א ל"א) כדרך יום כה וכדרך יום כה, ובפרשת בלק (כ"ג ט"ו) תתיצב כה על עולתך ואנכי אקרה כה, ובכולם הכונה — מה, או שם, וכאן רצה יעקב לומר ללבן, שאם מצאת אצלי דבר מה מכל כלי ביתך, שיםם מה. הביא אותם הגה והנה אותם לעיני כל.

חייתי ביום אכלני חורב וקרח בלילה ("לא מ"ט)

בגמרא ב"מ ("צ"ג ב') אמרו עד מתי שומר שכר חייב לשמור, עד כדי חייתי ביום אכלני חורב וקרח בלילה. ולא שייך בזה מה שאמרו אין למדין מקודם מתן תורה, משום דדבר שבין אדם לחבירו שלא לגרום היוזק לאדם ולשמור ורכושו אשר מסר לידו, הוא מהדרים שישירת חלב ומוטר הנמשח מחיביבים, ובדבר כזה לא שייך לחלק בין קודם לאחר מתן תורה.

הכנות בנותי והבנים בני ("לא מ"ב)

מפסטות הלשון משמע, דמה שאמר והבנים בני הוא משום דבני בנים הם כבנים, אף כי כפי דמשמע מרש"י ביבמות (ס"ב ב'), דרק בני בנים זכרים הם כבנים, אבל בני בנות שכן הוא אם נחשבים כבנים, ובאמת במ"ר פ' ויגש (פרשה צ"ד) מפורש שבני בנות אינם כבנים, וגם יש ר"א לזה ממה שמסופר בתלמוד, מס' סוטה (מ"ט א'), כי רב אחא בר יעקב גדל את בן בתו, ופעם ביקש ממנו רב אחא שיביא לו מים, ואמר לו, לאו ברך אגא, ופירש"י, ואין עלי לכבדך כבן, ואמרו שם, היינו דאמרי אינשי רב, רבי (הירש"י) בקמצי"ן שבארנו, גדל (גדל) ולבסוף אומר בר ברוך אגא. ואמנם כנגד זה מצינו ברייתות מפורשות ובסמיכות על לשונות התורה,

דגם בני בנות נקראו בנים.

כן אמרו ביבמא (ט"ז ב') על הפסוק דפרשת ברכה, ואת בניו לא ידע, (ל"ג ט') דמוסב על בן בתו מישראל, הרי דקדורא הכתוב כמו בפשיטות לבן בתו בשם בניו סתם.

וביבמות (ע"א א') על הפסוק דפרשה אמר (כ"ב י"ג) חרע אין לה, אין לי אלא זרע כשר, זרע פסול מניין, תלמוד לומר וזרע אין לה מכל מקום (ראה הבאור בתורת' במקומו), ומוסיף בגמרא לפרש, דאין לומר דבא לרבות זרע וזרעה, משום דזרע וזרעה אין צריך קרא, דבני בנים הם כבנים, וזה מוסב מפורש על בני בנות.

ובקדושין (ס"ח ב') על הפסוק דפרשת ואתחנן (ו' ד') כי יסיר את בנך, בן בתך מן הנכרי קרוי בנך, ומהו ג"כ מפורש דעת חז"ל, דבני בנות כבנים, כמו בני בנים.

ולפי זה צריך לומר, דדבריו של נכר רב אחא בר יעקב נרחים מפני סתומות כמה סוגיות בגמרא.

וכן צריך לומר בהכרח, דהמדרש שהבאנו חולק עם הגמרא, וביותר אפשר לומר כן, עפ"י מה שכתב רש"י בפרשה ויגש (מ"ז ב') דהמדרש רבה הוא תלמוד ירושלמי, ולא חדש הוא שהתלמוד ירושלמי חולק על תלמוד בבלי.

ואחרי שידוע בפסוקים, דבכל מקום שהירושלמי חולק עם הבבלי אנו תופסין כהבבלי — לכן אני תמה על הגר"א ביריד סימן ר"מ סעיף כ"ד שהחליט כהמדרש (והוא כירושלמי, כמו שהערנו) בעוד שכמה מקומות בתלמוד בבלי מקיימים ההפך.

והנה במקום אחר הארכנו עוד בענין זה, וכאן נעיר רק מה שרגילים בנים יתומים מאב או מאם המתפללים, "קדיש" ונוהגים לדחות בני בנים או בני בנות (נכדים) מלהתפלל עמם (משום דקולות הרבה אין משתמעם), ולפי מה שבארנו, מעלה אחת לבנים עם בני בנים ובני בנות.

וביותר בתפלת, "קדיש", אשר יידוע, תכליתה להציל ולפדות את האבות ופושטות, וכמו שאמרו (סנהדרין ק"ד א') ברא מוכי אבא, והנה כי כן מצינו מפורש שגם הנכדים מוזכים את אבות אבותיהם, שכן מפורש בפסוק בישעיה (כ"ט כ"ב), "יעקב אשר פדה את אברהם", ופירש"י, שבוכות יעקב צול אברהם מכבשן האש, הרי מפורש דביטולת הנכר לפדות את אבי אביו, וזה ראי' נאמנה.

ויאמר יעקב לאחיו ("לא מ"ו)

רש"י בשם המדרש מפרש, רכונת הלשון, "לאחרי" — לבניו וקראם אחיו, יחידיו לו אחים לצרה ולמלחמה, עכ"ל. אבל זה קשה מכמה טעמים, ראשית,

כי בעת צרה ומלחמה, גם בנינים נאמנים לאביהם ולמה לו לחלות קרבתם באחים, ושנית, כי בעת ההיא היו עורבני רכים שאינם ראויים עורב למלחמה, ושלישית, כי אז לא היה כל חשש למלחמה, כי כבר התפשוטו בנייהם וכפי שאמר כאן, לקטו אבנים לגל עדות לשלום, והעיקר קשה, למה לא כתוב מפורש ויאמר לבניו.

ולכן לולא דברי המדרש היה אפשר לומר, דהמובן מן לשון לאחיו — לא אחיו של לבן, ומצינו לשון זה אל אחיו — אל אחיו של איש אחו, בפרשה ויגש (מ"ג) ויאמר פרעה אל אחיו — דהמובן אל אחיו של יוסף.

ויקרא לו לבן יגר שהודותא ויעקב קרא לו בלעד (ל"א מ"ו)

פירש"י, יגר שהודותא תרגומו של בלעד, עכ"ל, וכמזמנה, שיותר נכון לומר להיפך, גל עד תרגומו של יגר שהודותא, כי מקודם הלא קרא לו לבן שם בלשנו בארמית, ואחריו העתיקו יעקב ללשון הקודש, אם כן תרגם הוא את המלים הארמיות, אך אין ג"מ בלשון.

ויש להעיר בזה, כי לפי הלשון שהודותא היה צריך לקרוא בעברית גל עדות כהענק השם שהודותא, ואם גל עד היה צריך לקרוא בארמית יגר שהדא.

אך מצינו שם "עד" בהודותא "עדות", בפרשה יתרו (כ' י"ג) לא תענה ברעך עד שקר, שהמובן הוא עדות שקר.

וישב לבן למקומו ויעקב הלך לדרכו (ל"ב א'—ב')

ביעקב לא נאמר שהלך למקומו, יען שלא היה לו עוד מקום קבוע לגור, והלך בדרך עד כי יקרה לו מקום כזה, כמבואר בפרשת וישלח.

ויפגשו בו מלאכי אלהים (ל"ב ב')

לפי משפט המשך הלשון ויעקב הלך לדרכו היה צריך לחלות הפגיעה בו בהמשך למהלכו ולומר ויפגע במלאכי אלהים, וכמו בתחלת הפרשה ויפגע במקום, אך כאן הכונה על דרך הכתוב בתהלים (צ"א י"א) כי מלאכיו יצוה לך לשמר בדרך, אם כן כבר היו מצויים ונפקדים על המצויים לעשות תפקידם, ואמר הכתוב, כי מיד שהלך לדרכו יצאו המלאכים לשמרו בדרך.

ויאמר יעקב כאשר ראה מחנה אלהים זה (ל"ב ג')

הלשון כאשר ראה נראה כמו מיותר, דפשיטא הוא, דכשפוגשין את מי שהוא וקוראים לו בשם, בודאי קדמה לו ראי, ויתכן, שבא לרמז מה שמבואר באגדות, מניין ידע שמלאכי אלהים הם, לפי שהם חיו אלה

המלאכים שראה בחלום (בר"ט ז'), ואז ראה בבירור ונוכח שמלאכים הם, כמו שאמר אכן יש ה' במקום הזה, ועתה הכירם כי הם אלה, והלשון כאשר ראה, הוא כמו כאשר חשב, התבונן, כמו וירא כי לא יכל לו (פ' וישלח. ל"ב כ"ו) וירא מנחה כי טוב (פ' ויחי), ובקהלת (א') ולבי ראה חכמה.

ויאמר יעקב כאשר ראה מחנה אלהים זה (ל"ב ג')

ע"פ במס' ברכות ט"ז ב', בענין הדבר שהיה בימי דוד, כמבואר ברה"א (כ"א) כתיב שם (פסוק ט"ו) וישלח האלהים מלאך לירושלים להשחיתת, ושוב כתיב, ובהשחית ראה ה' וינחם על הרעה ויאמר למלאך המשחית הרף ידך, ופירשו בגמרא, הלשון ובהשחית ראה ה', מה ראה, ואמר, ראה יעקב אבינו, דכתיב ויאמר יעקב כאשר ראה וגו', והמפרשים טרונו הרבה בבאור הדבר.

אבל י"ל פשוט, כי ראה, כי שלח ליעקב מלאכים לשמרו, וראה, כי מתעדות מלאכים לשמור ולהבטיח חיים, ולא להרס ולהחריב, ולכן ניהם ואמר למלאך הרף, והלשון ראה הוא כמו חשב, כמש"כ במאמר הקודם.

ויקרא שם המקום ההוא מחנים (ל"ב ג')

ע' רש"י, ואפשר לומר דקראם מחנים על שם מחנה המלאכים ומחנה שלה, ומצינו שם מחנים בהשתתפות מלאכים עם אנשים בפי מחולות המחנים (שה"ש) ובמ"ר שם דמסב על זמן מת"ת שהיו מחנה ישראל ומחנה מלח"ש.

תבונתכם — תחת אאון, ובנחמיה (י"ג י"ג) ואצורה על אצרות — תחת ואצורה, וגם כאן ואחר — תחת ואחר, וע' בסמוך.

וכנגד זה מצינו שני אלפין יבאו תכופים, כמו בפרשת לך (י"ב ב') ומקללך אדור, ובישעיה (מ"ה ח') אדור, ובמכה (ב' י"ב) אאסור, ובאיוב (ר' י"א) אדיר, ושם (ט' ט"ז) אאמק, ועוד שם (ט"ז ה') אאמנמ, ועוד שם (ל"ג ל"ג) ואאלפך חכמה, ושני האופנים הם סגנון משפטי.

ואמנם ראוי להציר, כי לא רק באלפין הנוהג להשמיט אחד, אך גם בכל אותיות הא"ב כשדורשים לבוא שתי אותיות דומות תכופות, תפול אחת מהן לפעמים, וכמש"כ רש"י בסוף פרשת נח (י"א כ"ט) דהשם "שרה" עקרו ש ר ר ה, ומפני תכופות שני ויש"ן נופל אחד. והארכנו בזה בכמה דוגמאות למעלה בפ' נח בפ' ומוראכם וחתכם (ט' ב').

ואשלחה להגיד לאדוני למצוא חן בעיניך (ל"ב ו')

כפי שהתחיל לדבר בלשון נסתר (ולהגיד לאדוני, ולא להגיד לך) ה" צריך לסיים גם כן בלשון נסתר (למצוא חן בעיניך), אך אמנם מצינו שכן דרך הלשון להתחיל ולסיים בנטיית שונות, כמו בפרשה ויחי (מ"ט ד') או חללת (נוכח) יצונו עלה (בסתר), ולא עלית, וכן ביחיד ורבים, משכני אחריך נרוצה (שה"ש) פתח ביחיד (משכני) וסיים ברבים (נרוצה), וכן בשמות המצטרפים לפעלים בא השם ברבים והפעל ביחיד, כמו בפ' ויחי (מ"ט) בנות (רבות) צערה (יחידה), ובמשלי (י"ד א') חכמות נשים בנתה ביתה, ולא בנו ביתה, ושם בפ' ויחי נבאר זה א"ה בארומה.

ויירא יעקב מאד ויצר לו (ל"ב ח')

פירש"י (ממדרש) ויירא — שמא יהרג עסו אותו, ויצר לו — שמא יהרגו הוא, עכ"ל. מדרך הלוחמים, זה היוצא למלחמה דואג רק אולי יהרגו אותו, אבל כי יהרגו אינו דואג כלל, כי זה דרך הלוחמים, וכאן ה" יירא יעקב גם אולי יהרגו הוא.

וקרוב לומר הסכם בזה, משום דחשש לקיום נבואתה של רבקה, שאמרה (ס"ט) ותולדות, כ"ז מ"ה) למה אשכל שניהם ביום אחד, והשש, פו עתה הוא הזמן לקיום נבואתה זאת, ועל כן חיתת דאגתו כפילה משני הצדדים שמא יהרגו שניהם, ובאמת נתקיימה נבואתה של רבקה בזמן אחד, כי בזמן שמת יעקב נהרג עשו, כמבואר במ"ט סוטה (י"ג א'). ואמרו שם. באותה שעה נתקיימה נבואתה של רבקה למה אשכל שניהם ביום אחד, עיי"ש.

## פרשת וישלה

כה אמר עבדך יעקב עם לבן גרתי ויהי לי שור וחמור צאן עבדך ושפחה (ל"ב ה'—ו')

כונת דברי הקדמה זו יש לכיין, שרצה להודיעו, כי אין לו לכעוס עליו על ברכות אביו, יען שלא נתקיימו בו. והתחיל על הסדר: אביו ברכו תחת גביר לאחיק ואני אומר עבדך יעקב. עוד ברכני יעבדוך עמים ואני עם לבן גרתי ועבדתי אותו. ועוד ברכני בשל שמים ובמשמני ארץ, ואני רכשתי לי שור וחמור, שאינם לא מסל שמים ולא משמני ארץ.

עם לבן גרתי (ל"ב ח')

ברש"י בשם מדרש, שאמר לו, לא נעשיתי שר וחשוב, אלא גר, אינך כדאי לשנוא אותי על הברכות שברכני אבי הוה גביר לאחיק, שהרי לא נתקיימה בי, עכ"ל. והנה הלשון ארוך קצת.

ושמעתי בשם אשה חכמה אחת (אחותו של רבי ישעיהו ברליו) דבר חכמה בזה, כי מן המלה "גביר" אפשר לסדר שתי מלים, וחינו מן הגימ'ל והרי"ש שבשני הקצוות יוצא שם "גר", ומן הברית והיחיד שבאמצע יוצאת המלה "בי", וזוהו שאמר יעקב, כי הברכה שברכני אבי הוה "גביר" לא נתקיימה המלה "בי", ונשאר רק "גר", ונעשיתי גר.

ואחר כך עתה (ל"ב ח')

השרש מן "ואחר" הוא "אחור" (אחור) כמו לא תאחר לשלמו, מרוע אחרו פעמי מרכבותיו (שופטים ה' כ"ח), ולפי זה ה" צריך לכתוב כאן ואחור, בשני אלפין, אחד מן המקור ואחד למדבר בעדו.

אך מצינו הרבה פעמים במקרא בפגישה תכופית משני אלפין יפול אחד, כמו בירמיה (מ"ז ח') ואמר אבירה עיר — תחת אאבירה. ביחזקאל (כ"ח ט"ז) ואבדך כרוח הסוכך — תחת ואאבדך. בזכריה (י"ב ה') אמצה לי יושב ירושלים — תחת אאמצה (כענין אאמיצם כמו פ, איוב ט"ז), במשלי (ח' י"ז) אני אוהבי אהב — תחת אאהב, באיוב (ל"ב י"א) איזו עד



זיורא יעקב מאור ויצר לו ("ל"ב ח')

בתלמוד ברכות (ד' א') אמרו, דאעפ"י שהקב"ה הבטיחו, והנה אנכי עמך, ושמרתך בכל אשר תלך (פ' ויצא, כ"ח ט"ז), אך ה"י ירא שמה אטא ויגרום החטא ויאבד ההבטחה, ומטעם זה אמרו בסנהדרין (צ"ח ב') בשם איוה חכמים שאמרו, שאעפ"י שיכולים להנצל מחבלי משיח ע"י תורת וגמילות חסדים, אעפ"י כן אין רוצים להיות בבית הה"א מפני שיראימ, שמה יגרום החטא, ולמדו זה מיעקב שה' יר"ה שמה יגרום החטא.

ועפ"י זה אפשר להבין נוסח התפלה בשמינה עשרה, ותחינה ענינו בשוכך לציון ברחמים, והמלה, "ברחמים" אין מתבאר ענינה וכוונתה, ולפי המבואר אפשר לומר, כי מבקשים על שובו לציון, אך לא בחבלי משיח, כי אם יבא בשלום ובשלחה.

אם יבא עשו אל המחנה האחת והכהנו

והיה המחנה הנשאר לפליטה ("ל"ב ט')

ערבוב מינים בשם אחד, בשם מחנה, המחנה האחת — לשון נקבה, והכהנו, המחנה הנשאר — לשון זכר, ועיין ברש"י, ואפשר קצת להסביר, זה, דשם, "מחנה" יכיל שתי הוראות, האחת מענין חנות, מנוחה, וזה נוסח ללשון נקבה, וגם יורה על "קבוץ" מאנשי מלחמה, וזה נוסח ללשון זכר, ועל כן אפשר לשם זה לבא בנטיית שני המינים.

אך זהו מצינו ערבוב כזה בפי בשלה בשירת הים (ט"ו ר') ימינך ה' נאדרי — (לשון זכר), ולא נאדריה, ימינך ה' תרעץ אייב, לשון נקבה, ולא ירעץ, ועוד שם (פסוק ט"ו) עד יעבור (לשון זכר) עם זו (לשון נקבה), וכן במלכים א' (י"ט י"א) ורוח גדולה חזק, ובהקבלת (ג' י"ט) ורוח אחד לכל, ושם (י"ב ז') והרוח תשוב וכן בישעיה (מ"ג כ"א) עם זו יצרת, ונעם, בחדי לשון זכר, כמו בפי' נח (י"א ר') הן עם אחד, ובפרשה בלק (כ"ג ט') וכי' עם לבדד ישכון, כלביא יקום, והריבה מאד.

ובנוגע ללשון תרעץ, אפשר לומר, כי בא הלשון מקוצר, ובמלואו יהיה גבורת ימינך תרעץ אייב, ומעין הלשון בתהלים (כ' ז') בגבורות יסע מינו.

או משום דבאמת שם, "ימין" יבא בנטיית לשון נקבה, כי כן נמצא איוה פעמים במקרא, כמו ותורד נוראות ימינך (תהלים, מ"ה ה') ולא ויורד, ושם (פ"ט י"ד) תעז דרך תרום ימינך, ולא ידום, ועוד שם (קרי"ה ט"ו) ימין ה' דרומה ימין ה' ערשתי חיל (בקמץ חשי"ן, סימן נקבה), ובאיוב (מ' י"ד) תושיע לך ימינך, ועוד כהנה.

ועל דבר לשון עד יעבור עם זו — אפשר לומר קרוב לחדאי, כי מצינו

מלה, "זר, באה במקום, אשר", כמו בתהלים (ט' ט"ו) ברכת זו סמנו — תחת אשר סמנו (ועי"ש בראב"ע) ושם (ר' כ') במזימות זו חשבו — תחת אשר חשבו, ועוד שם (ל"ב ח') ואשכילך בדרך זו תלך — תחת אשר תלך, ושם (פ"ח כ"ט) זו פעלת לנו — תחת אשר פעלת לנו, ובישעיה (מ"ב כ"ד) ה' זו חסאנו לו — תחת אשר חסאנו לו, וכן כאן, עד יעבור עם זו קניית — תחת עם אשר קניית, וכן להלן (פסוק י"ג) עם זו גאלת — תחת עם אשר גאלת, וכן בישעיה שם עם זו יצרתי — תחת עם אשר יצרתי.

ועוד מצינו ערבוב לשונות למיניהם ביהזקאל (ב' ט') ואראה והנה יד שלוחה אלי ובו מגילת ספר — תחת ובה (יד לשון נקבה), ורש"י שם כתב, יש מלים משמשות לשון זכר ונקבה, עכ"ל, אבל אין זה מספיק לישוב הערבוב בפסוק אחד תוך כדי דבור, וגם וולת כאן לא נמצא שם "יד" בנטיית זכר.

ואפשר לומר בשוב הרבה, משום דשם, "יד", לבד הוראתו העצמית, אבד הורוע עם חקף והאצבעות, מורה עוד על כח ורוע גבורה, כמו בחזק יד (פ' בא, י"ג י"ד), כחי ועצם ידי (פ' עקב, ח' י"ז), ותעוז יד מדין על ישראל (שופטים ר' ב') — תחת גבורת מדין, ולכן משמש כאן שם זה גם במקום שרוצים לבטא כח ה', והכוונה מן וכו' — ובכחו.

וכזה מצינו בפרשה ויקרא (ד' ב') נפש כי תחטא ועשה, ולא ועשתה, וזהו יש למרש, מפני שבכל מעשה האדם מעורבים כחות הנפש והגוף, הנפש תעזור למעשה והגוף מוציא אל הפועל, ולכן בנפש שהוא שם נקבה כתיב תחטא, ובגוף שהוא שם זכר, כתיב ועשה, כלומר הגוף עשה.

אם יבא עשו אל המחנה האחת והכהנו

והיה המחנה הנשאר לפליטה ("ל"ב ט')

לא נתבאר מאין ה' לו ברור, כי יכה רק מחנה אחת, והשני' תשאר לפליטה, ואולי יכה שתיהן, ואפשר לומר עפ"י המבואר במ"ד פרשה צו (פרשה י') דתפלה עושה לפחות מחצה, ולכן בטח בתפלתו על הצלת יחצתה (אחת) מן שתי המחנות.

אם יבא עשו אל המחנה האחת והכהנו

והיה המחנה הנשאר לפליטה ("ל"ב ט')

פירש"י, לפליטה, על כרחו, כי אלוהים עמו, עכ"ל, אבל זה פלא, כי אם ה'י בטוח בנצחון במלחמה, למה לו לחכות עד אשר יכה ויאבד את המחנה האחת, ולמה לא ללחום עמו מיד.

אך יש לפרש עפ"י הכלל והדין "הבא להרגך קדם והרגו", וידוע, דזה הוא רק אם בא על עסקי נפשות לחרוג. אבל הבא על עסקי ממון, לגזול ולשלוף, אסור לחרוג (סנהדרין ע"ב א'). וכאן רצה יעקב לעשות מבחן אם בא עשו על עסקי ממון או על עסקי נפשות, לכן חלק את מחנהו לשתיים. האחת מן אנשים והשני מן מקנה. והציג את של מקנה לראשונה, וירא אם ישלול לו את המקנה או סימן הוא שבא על עסקי ממון, ואם יתרגם, סימן הוא שבא על עסקי נפשות ואז ילחום עמו וינצחנו, והיה המחנה הנשאר (של אנשים) לפליטה.

#### כי במקלי עברתי (ל"ב י"א)

רש"י מפרש מליצת לשון זה, שרצה לומר, שלא הי' עמו לא כסף ולא זהב ולא מקנה אלא מקלו לבד. וכפי הנראה רמז בזה על כל הטוב והרע ששלל ממנו בדרכו אליהן בן עשו, כמס"כ רש"י בפרשה ויצא, בפסוק וישא את קולו ויבך (כ"ט י"א).

ומליצה זו, מהשאת המקל, כפי הנראה, נשארת לזרזות למשל על זה שאבד כל הוננו או אל זה שחי בעוני ובצער ואין לו כל מאומה.

כה מצינו בשלמה חמלך, לאחר שנטרד ממלכותו ע"י האשמראי (כפי האגדה בגיטין ס"ה ב') אחז במקלו וקרא עליו זה חלקי מכל עמלי (שם). ובראש"ל כ"ה א' יסופר, כי בא רבי יהושע במקלו, וזה רומז למה שבאור בברכות (כ"ח א') שהוא הי' יחד בדוחק וצער, ולא הי' לו אלא מקלו.

ויתבאר בזה בירושלמי גדרים פ"ט ה"א, מקלו של ר' מאיר, ולא נודע ענינו, אך מבואר במיר קהלת (פרשה ב') שכמה שהשתכר חלק לת"ת עניים ולא השאיר לו מאומה, ואחד חיים מצומצמים, לא הניח לו אלא מקל, והי' למשל, "מקלו של רבי מאיר".

#### והכני אדם על בנינים (ל"ב י"ב)

פשוט הוא, וזה לשון "עלי כאן הוראתו כמו "עם", וכמו ולא שהם על צאן לבן (פ' ויצא, ל' מ') שבאורו עם צאן לבן, וכן ראשו על כרעיו ועל קרבו (פרשה בא, י"ב ט'), וכן ועל הרוב תחית (פ' תולדות), והכוונה עם חרבך, ובישעיה (ח ב') נחה ארם על אפרים, שבאורו עם אפרים, שנתחברו יחד, ועוד כהנה, אך כאן אפשר שבמכוון הוציא הכתוב לשון על, כי מרמז למה שידוע כי בשעת הגזירות היו האמהות יראות שלא יקלעו היריות בבניהם הקטנים, והיו משתטחות על גופי הבנים להגן עליהם. ומדויק הלשון אם על בנינים, ר"ל בסמוך בפי' ותגש גם לאה וילדית.

#### זאתקבור המנחה על פניו (ל"ב כ"ב)

פירש"י בזה הלשון, על פניו, כמו לפניו, ומדרש אגדה, על פניו אף הוא שרדי בכעס הי' על שהי' צריך לכל זה, עכ"ל. ולא נתבאר הלשון אף הוא שרדי בכעס הי', מאי אף הוא, דמשמע, עוד אחד הי' שרדי בכעס, ומי הוא זה.

ובארנו דאפשר לומר, דכונה אחרת בדברי רש"י (בשם המדרש) יען כי למלה פניו יש שתי הוראות, האחת — כמו לפניו, קודם לו, וכמו להלן בפרשה (ל"ג ג') והוא עבר לפניהם, והרבה כהנה, והשני — מענין כעס, כמו בפרשה קדושים (כ' ה') ושמתי את פני באיש ההוא, שענינו ונתתי את כעסי, ובתהלים (ל"ד, י"ז) פני ה' בעושי רע, ועוד הרבה, וכאן רצה לפרש המלה "על פניו" בשתי אלה ההוראות, וכתב בתחלה — על פניו כמו לפניו, וזהו פשוטי, ושוב מביא מדרש אגדה, כי המלה על פניו ייח' הבאור מלשון אף וכעס, ומפרש, איזה כעס הי' כאן, זה שהי' צריך לכל זה, ולפי זה חסר ברש"י אחר המלים, "אף הוא" נקודה אחת (.) ויתפרש: ומדרש אגדה (שהוראת הלשון על פניו) "אף הוא, (כעס), ושוב מפרש ענין הכעס.

#### ויקם בלילה הוא (ל"ב כ"ג)

לפי משפט הלשון הי' צריך לומר בלילה ההוא, יען כי "בלילה הוא" אינו דבוק, אך ראה מה שבארנו לשון כזה למעלה בפרשת וירא בפסוק ותשקינה את אביהן יין בלילה הוא (י"ט ל"ג), עיי"ש וצדף לכאן.

#### ויקם בלילה הוא ויקח את שתי נשותיו ואת שתי שפחותיו

ואת אחד עשר ילדיו ויעבירם את מעבר יבק (ל"ב כ"ג)

במיר קהלת, על הפסוק לב חכם לימינו ולב כסיל לשמאלו (י' ב') אמרו, לב חכם לימינו זה יעקב, דכתיב ב' ויקח יעקב את בניו ואת נשיו (פ' ויצא, ל"א י"ז), ולב כסיל לשמאלו, זה עשו, דכתיב ב' ויקח עשו את נשיו ואת בניו (פ' וישלח, ל"ז ר'). ופירשו בבאור הדבר, דעשו מפני שהי' סוף בומה, אצלו הנשים קודמות לבנים, וביעקב הבנים קודמים, ע"כ הנהגה זה קשה מפסוק, דכתיב ויקח את שתי נשיו ואת שתי שפחותיו ואח"כ את ילדיו.

אך אפשר לומר, דכאן עשה כן בכונה מיוחדת דרך צניעות וחירות, כי כמבואר בפרשה, בעברו את מעבר יבק הניח מאחוריו את עבדיו ואת כל אנשיו, ואת בני ביתו העביר מעט מעט, והנה לפי זה אם הי' מעביר מקדמם את הילדים היו הנשים נשארות לבדנה עם העבדים ועם כל חיל המחנה.

לשאל לכם על זה, איך ומתי (ועי' רש"י פסוק כ"ז שדבריו כאן על דבר שירה), אבל אתם בשירתכם אינכם תלדים בנו ותוכלו להגיד בכל שעה שתדע, מבלי לחכות לשירתנו אנו, ואם כן, מה ענין לכם לדעת שמויתנו, ולמה זה תשאל לשמי.

והוא צולע על ירכו (ל"ב ז"ב)

בילקוט שמעוני כאן מובא אגדה, ששאל חקביה למיכאל המלאך, למה עשית לכהן שלי (ליעקב) בעל מום (בזה שנגע בכף ירכו ונעשה חירג) אמר לו, לטובתו עשיתיו כן, ע"כ, והנה זה צריך ביאור.

ואפשר לפרש, כי כידוע בתורה ובתלמוד, עד מתן תורה היו הבכורים עובדים בקודש (במובחות בקרבנות) במקום כהנים, ומפורש זה בתורה בפרשה בהעלתך (ח' י"ח) כי "הכהנים נתונים לי תחת כל בכור", ויש באגדות, שעשו ה"ר כהנע על יעקב על אשר בקנתו את הבכורה מפנו, שלל אותו גם מעבודת הקודש וירכשם לו, ועל זה צפה להרגו.

חו כונת תשובת מיכאל שהבאנו, שלטובתו של יעקב עשה אותו בעל מום, ופסול לעבודה, כי צתה כשיראנו עשו במעמד זה תעבור קנאתו מפני וישכך חמתו, ויניחנו בחיים (ועיי' עוד במאמר הבא).

וטעם כני כהן ליעקב י"ל פשוט ע"י הגמרא גדדים (ל"ב ב') דאברהם נכתר בכתר כהונה, וא"כ חורש מעלה זו לבניו, וכחאי גונא כתבנו למעלה בפרשת תולדת ב' גם בדרך יחי' לענין מעלת הכהונה ביצחק.

והוא צולע על ירכו (ל"ב ז"ב)

במאמר הקודם נתברר (על דרך דרש אגרי) סבת הפגיעה של המלאך, לעשותו ליעקב בעל מום, אך צריך באור למה בהז' ביצירת המום במקום כזה שיהי צולע.

ויתכן לומר (ג"כ על דרך אגרי), משום דמטבע הצולע לנטות במהלכו מצד אל צד, ובמהלכו נראה כמו שכווץ ומשתחווה לעומת זה שהולך לנגדו, ובתכונת מום זה רמז לו המלאך, כי למען שנק חמת עשו צריך שיהנוג בן (יעקב) כבוד וחכמה שיראה כמו שמשתחוה לו.

וסמך רמז לדבר זה לשון הפסוק להלן (ל"ג ג) וישתחוו שבע פעמים עד גשתו של אחיו.

ומעשה אבות סימן חוראה לבנים.

ותגש גם לאח וילדיה (ל"ג ז')

הלשון "גם" אינו מוכרח לכאן ואין פמאר על מה הוא בן, וגיכר שנגמל בו אינו כונתו.

ואין זה דרך צניעות, ומפני זה העביר גם את השפחות קודם להבנים, ובזה סידר ועשה הכל בחשבון קודש.

לא יעקב ואמר עוד שמך כי אם ישראל כי שרית

עם אלהים ועם אנשים ותוכל (ל"ב כ"ט)

במספר מדרשים נפלאים נמצא אחד בסמיכות לברכה דאשונה מתפלת שמונה עשרה בזה הלשון, ברוך אתה ה' אלהי אברהם אלהי יצחק ואלהי יעקב, והא הוא דכתיב (תהלים, קכ"ד) לולא הו"ה שהיה לנו יאמר נא ישראל, ע"כ, ולא ראיתי הפתרון לזה.

ואומר לפתור על דרך זה, כי כידוע נחשב שם "ישראל" במדרגה גבוהה הרבה משם "יעקב", כי סבת שם יעקב הוא על שם ידו אחזת בעקב עשו (בס' תולדת) ושם ישראל על שם ששר עם אלהים ואנשים ויוכל, כמבואר כאן, ואם כן קשה, למה אין אומרים בתפלה אלהי ישראל.

אך הנה חכמי הקבלה חשבו ומצאו מספר נפלא בשמות האבות והאמהות, חשבו, כי מספר אותיות האבות (אברהם, יצחק, יעקב) עולה י"ג, וכן מספר שמות האמהות (שרה, רבקה, רחל, לאה) עולה גם כן י"ג, וביחד כ"ז, מכוח למספר שם הו"ה, שעולה גם כן כ"ז בחשבון האותיות בגימטריא, והנה זו הערה נכבדה, אבל זו תתאמת רק עם שם יעקב, שעולה בארבע אותיות, אבל שם ישראל עולה חמש אותיות, לא יתאים לכל חשבון זה.

ונמצא, כי לולא שרית החשבון המכוח לשם הו"ה היו באמת אומרים אלהי ישראל, וזהו שאמר המדרש, ואלהי יעקב, והא הוא דכתיב לולא הו"ה שהיה לנו (לכין בו את שמות האבות והאמהות) היו באמת אומרים ואלהי ישראל.

למה זה תשאל לשמי (ל"ב ז')

דש"י פירש כונת לשון זה, שאמר, שאין לנו — למלאכים — שם קבוע ושמותינו משתנות לפי ענין השליחות ששולחים אותנו, ע"כ, אבל זה פלא, דהא לכמה מלאכים שמות קבועים, כידוע משמות מיכאל וגבריאל, ועוד הרבה, וגם הלשון למה זה תשאל לשמי אינו מדויק לפי פירש"י, כי למה לא ישאל.

ולולא פירש"י ה"ר אפשר לומר כונת הדברים למה זה תשאל לשמי ע"י מה שאמרו בחולין (צ"א ב') אין מלאכי השדת אומרים שידה למעלה עד שיאמרו ישראל שירה מלמטה, וזהו שאמר המלאך, אנו צריכים לחכות לכם, אנשים, עד שתאמרו אתם שירה, ולכן יש לנו ענין לדעת שמויתכם

ולא יאמרו בו — ועל זה יסבך המאמר כראות פני אלהים. כפי שיתבאר:  
 כי אחרי שהתנצל עשו על סירובו לקבל מפני "שיש לו רב" — על זה  
 רמז לו יעקב, כי אין כונתו בנתינת המתנות לו מפני שחסרים הם לו  
 ודרושים לו — לא כן כונתו, אך מפני שכן דרך הכבוד וההדראה. וראוי לזה  
 ממה שבקבלת פני שכונה נהגים שלא לראות פני ה' דיקם. אעפ"י שבדאי  
 אין לה' חפץ בהמתנות ואין דרושים לו, אך מפני שכן דרך הכבוד, וגם כאן  
 כונתו בלשון כראות פני אלהים, לא בשביל צדקו בהם. כי אם מפני שכן  
 הכרת רגשי כבוד, ולכן אין דרוש לו (לעשו) לסרב מלקבלם.

כי על כן ראיתי פניך כראות פני אלהים ("ל"ג י')

ראה מה שכתבנו במאמר הקודם. והנה בגמרא סוטה (מ"א ב) אמרו,  
 מותר להחניף לרשעים בעולם הזה, שנאמר (ישעיה, ל"ב ה') לא יקרא עוד  
 לנבל נדיב ולכילי לא יאמר שר, וזה מוסב על לעתיד לבא, מכלל (כך)  
 מדייקים בגמרא) מכלל דבזמן הזה שרי, ורבי שמעון בן לקיש מביא סמך  
 מפרסוק שלפניו שאמר יעקב לעשו כי על כן ראיתי פניך כראות פני אלהים.

ושב באו בגמרא שם מאמרים מנגידים לזה, אמר רבי אלעזר, כל אדם  
 שיש בו חנופה אפילו עוברים שבמעי אמן מקללין אותו, שנאמר (משל,  
 כ"ד כ"ד) אומר לרשע צדיק אתה יקבוצו עמים ידעמחו לאומים, ואין  
 קרב אלא קללה שנאמר (ר"פ בלק, כ"ג ח') מה אקוב לא קבה אל, ואין לאום  
 אלא עוברים, שנאמר (ר"פ תולדת) ולאום מלאום יאמץ, ועוד אמרו, שנפול  
 (החנוף) בנתינת ובידו של חנוף, ולכאורה המאמרים סותרים זה את זה,  
 כי מה שהראשונים מחירים, האחרונים אוסרים, וצריך לכיון סברתם במה  
 פליגי, כי בדאי לא מסתימת הכתובים בלבד, כי הן גם המתירים ידעו את  
 הפסוקים שמסמיכים האוסרים, האוסרים ידעו את הפסוקים שמביאים  
 המתירים, ולכן בהכרח צריך לומר, כי לבד הוראת הפסוקים יש לכל אחד  
 טעם וסברא.

ואפשר לומר, ולא פליגי, רק אלה המתירים איירי בחנופה שאינה  
 גוגעת בדיון ולמעשה נגד הדיון וההלכה, וכמו הקריאה לנבל נדיב ולכילי  
 שר, שבקריאת דיקה התמה חנופה זו, ואלה האוסרים איירי, כשהתנפלים  
 מצדיקים את המעשים הרשעים של הרשע, מה שעושה נגד הדיון, וכמו  
 המלך שמביאים מפרסוק אומר לרשע צדיק אתה, אשר בזה הוא מצדיק  
 מעשי הרשעים.

ועפ"י זה יתאמתו הדעות והאמיתות מהפסוקים.

ואפשר לומר עפ"י משיכ רש"י למעלה בפרשה יצא בפסוק ועניי לאה  
 רכות, שהיו הכל אומרים שני בנים לרבקה ושתי בנות ללב, והחיינה  
 הגדולה לגדול (לאה לעשו) והקטנה לקטן (רחל ליעקב), ועל זה בכתה  
 לאה עד שכהו עיניה, כי לא רצתה לנפול בגדולו של עשו.

והנה הסברא נותנת, שכיון שהיו הכל מדברים כן ה' נודע הדבר  
 לעשו, ולכן ה' יעקב ידא כי עתה בראותו אותה וילדיה יהיוג אותם על  
 שגול יעקב אותה ממנו (ובזה מדויק הלשון שאמר יעקב בתפלתו) (למעלה)  
 בתחלת הפרשה) פן יבא והכניא אם על בנים, וה' לו לומר אמתות, אך  
 כיון בייחוד ללאה ולבניה, וה' מונע מלהגישא לפניו, אך מזה, כי השלים  
 עשו לו, כמבואר בפסוקים הקודמים, שוב לא ה' ידא מזה, והגיש גם  
 אותה לפניו להשתחוות, וזהו כונת הלשון ותגש גם לאה.

מי לך כל המחנה ("ל"ג ח')

עיי' רש"י, ומפרש שאמר לו למה לך כל המחנה הזאת, וכנראה יתפרש  
 כאן הלשון "מי" כמו "מה" (בחילוף ה' בירד, כחך לאותיות אחרי  
 שמתחלפות לפעמים), וכמו שאמר למה לך כל המחנה הזאת.

ומצינו עוד במקרא בא "מי" תחת "מה", בשופטים (י"ג י"ז) מי שמך  
 (השק ימנית) תחת מה שמך (איך יקראו אותך), וכן יתפרש בתהלים  
 (ע"ג כ"ה) הלשון מי לי בשמים כמו מה לי בשמים, שהכוונה כל מה שאני  
 מבקש לי, הוא בשמים על דרך הלשון הכל בירי שמים.

וכן פרשתי בדות (ב' ס"ז) ותבא אל המזבח ותאמר (נצמי) מי את  
 בתי, ואמרו על זה במ"ה, וכי לא היתה מכירה, אלא אמרה לה, מה את בתי,  
 פניה או נשואה, אם קירש אותך בועז (כי זה ה' אחר ענינה עם בועז),  
 וניכר, כי מפרש המדרש מי את כמו מה את, בחלוף ה' בירד.

כי על כן ראיתי פניך כראות פני אלהים ("ל"ג י')

במ"ה סוטה (מ"א ב') אמרו, כי אעפ"י שמותר להחניף לרשעים בעולם  
 הזה, אעפ"י כן, המשל לבני עשו, כראות פני אלהים" הוא רוח חניפה  
 יתירה במדה נפרזה, אך מפני שעמד אז בסכנת החיים, הוא וכל משפחתו,  
 ורשע לו גם מליצה זו, ובכל זאת הדבר תמה, כי האם לא מצא משל  
 אחר לדמות לו דרך כבוד ולבלי לנגוע בכבוד שמים.

ובאורו, רמזנו אחרת סמיתה בלשון זה, כי אחרי שכפי המבואר  
 בפרשה, סירב עשו לקבל המתנות, כמו שאמר (פ' ט') יש לו רב, וה' י  
 לך אשר לך, אבל יעקב רצה בחיוב שיקבל ממנו, כמו שכתוב ויפצר בו  
 (פ' י"א), ורצה בזה, מפני שעפ"י זה ידע יותר בטוח שיטה לו עשו שלום

וְכִי יֵשׁ לִי כָּל (ל"ג י"א)

ועשו אמר יש לי רב (פסוק ט'), ולא כלי, מפני כי האנשים חגסים אין מסתפקין לעולם כמה שיש להם, ותמיד אינם שבעים, ולכן אמר עשו יש לי רב ולא כל. אבל הדציקים והחכמים מסתפקים כמה שיש אתם, ולכן יעקב במדותיו הצנועות, שלא ביקש מה רב, לחם לאכל ובגד ללבוש (ר"פ יצא, כ"ח כ') — אמר עתה יש לי כל.

חילדים רבים והצאן והבקר עלות עלי דרסקום יום אחד ומתו כל הצאן (ל"ג י"ב)

הלשון כל "הצאן" שבסוף המאמר כמו מיותר, דהא הלשון ומתו מוסב עליהם. אך אפשר לומר, משום דאם לא ה"א אומר, כל הצאן ה"א מוסב להשון "ומתו" על כל השמות הקודמים, וגם על הילדים, וקרייל שאל יפתח אדם פיו לשטן (כתובות ח' ב'), לכן חזר ושינה סמוך להלשון ומתו — כל הצאן.

ובגמרא שם מביא רא"י לזה שלא ליפתח פה לשטן מפ' דישע"י (א) כסדרם היינו לעמורה דמינו, ומד אחד זה אמר תנביא שמעו דבר ה' קצוני, סדרם, וי"ל דלכן נראה להגמרא להביא מחתם ולא מכאן, הן התורה, משום דשם נראה תוצאת הפתיחה, כמבואר, וע"ע מ"ש"כ בבנין זה כפי נח בסוסק וישת מן חז"ן (ט' ב"א).

ואני אתנחלה לאמי לרגל המלאכה אשר אתי (ל"ג י"ד)

רש"י פירש, לרגל המלאכה — לפי צורך מהלך המלאכה המוטלת עלי להחליט, עכ"ל. אבל קשה להבין באור זה בלשון מלאכה, יען כי שם מלאכה יונת ביותר על פועל כמים ועבודת יד, כמו ועשית כל מלאכתך (פ' יתרו, כ"ט ט'), מלאכת עבודת הקודש (פ' ויקהל, ל"א א'), עושה מלאכה על האבנים (ירמיה י"ח ב'). ויותר מכוח ה"א לומר כאן לרגלי העבודה אשר נטל עלי, וכמו באיכה (ג' כ"ח) כי נטל עלי, ובש"כ (כ"ד י"ב) שלש אנכי נוטל עליך, שהכוונה פטיל אני עליך לחובה, וכאן ה"א במשמע, לרגלי העבודה המוטלת עלי, כאבי המשפחה, להנחיל את כלם.

ועל דעתי אפשר לפרש הלשון לרגל המלאכה, כי מוסב על טובו והנה, כי כן מצינו שאלה נקראו מלאכה, כמו בפרשת משפטים (כ"ב ז') אם לא שלח ידו במלאכת רעהו, שהמובן הוא על כסף וזהב שבפסוק הקודם שניתן לו לשמור. והנה קודא לזה מלאכת רעהו, ובפרשה ויקהל (ל"ד ד') המלאכה היתה דים לכל המלאכה, שהמובן הוא, שכל תחולת הצנבר, כסף

וזהב וכל צרכי הבנין ה"א די לחוצאה כל העשיה הכללית (\*), ובשמואל א' (ס"ו ט') וכל מלאכה נמכרה אותה החרימה, דהיינו הוא, כל שלל המלחמה הפחות, ובנחמיה (ד' ע"א) נתנו לאוצר המלאכה, כלומר, לאוצר הכסף — וגם כאן יתבאר לרגל המלאכה — לרגל טובי חזוני אשר אתי, והם הצאן והבקר.

וקרוב לומר, כי על כן נקרא כסף וזהב בשם "מלאכה", משום דתכלית הכסף הוא לעשות בו מלאכה ועסק, ואם לא יעשו בו מאומה יכלה קרנו, וגם תכנית מנחת העולם יהרס.

ויצב שם מזבח (ל"ג כ')

בסדר הקמת מזבח מצינו ביותר הלשון "בנין", כמו בנח (ח' כ') ויבן נח מזבח, ובאברהם (פ' לך, י"ב ח') וביצחק (פ' תולדות, כ"ו כ"ח) ובמשה (ס"פ בשלח), ועוד כמה פעמים בשמקרא, ובאן כתיב הלשון יצב, וצריך טעם, ואפשר לומר בטעם הדבר, משום דלשון בנין יונת על בנין חזק מהרבה אבנים, וכמו בסוף פרשה יתרו (כ' כ"ב) ואם מזבח אבנים תעשה לי לא תבנה אותה גזית, אבל ביעקב מצינו שה"א מקים מצבות מאבן אחת, כמו ברי"א יצא (כ"ח י"ח) ויקח את האבן וישם אותה מצבה, ובסוף פרשה הגיל (ל"א י"ח) ויקח יעקב אבן וירימה מצבה, ובסוף פרשה זו (ל"ה י"ד) ויצב יעקב מצבה, ועל כזה לא יונת לשון בנין כי אם הקמה המשותפת עם הפעל נצב, וזהו כונת הלשון ויצב שם מזבח.

וע' ברש"י ריש פרשה שופטים כ"א, ולא תקים לך מצבה אשר שנה ה' אליה, ופירש"י ואע"פ שהיתה אהובה בימי האבות ויתבאר בסמוך בפסוק.

ויצב שם מזבח ויקרא לו אל אלהי ישראל (ל"ג כ')

בתלמוד מס' מגילה (י"ח א') אמר רבי אלעזר, מניין שהקב"ה קרא ליעקב אל, שנאמר, ויקרא לו אל — ומי קראו אל — אלהי ישראל, וכפי הנראה מפרש סגנון הלשון בסירוס, כמו וכתביב ויקרא לו אלהי ישראל — אל, ומפרש עוד, דאי טלקא דעתך יעקב קראו למזבח אל, אם כן ויקרא לו יעקב מבעי ל"א, אלא ויקרא לו אלהי ישראל אל, כלומר הקב"ה קראו ליעקב אל.

(\*) אמנם כי זה מקרה מצוין בכל המקרא שבפסוק אחד יבאו שני שמות חזים במבטאם ושונים בענינם, כמו זה, והמלאכה היתה דים לכל המלאכה, והראשון פועל ודכש הוציגם, חזוני פועל עליה כללית, ובפסוקו בפרשה ויקהל (ל"ד ד') אמונה כאן ובאר זה א"ה, ובב"א איזו דוּפּמאות להמרה זו.

וסעם קריאה זו מפרש במיד כאן, שאמר לו הקב"ה, אני אל בעליותי  
ואתה אל בתחתונים, והכוונה, מפני שהשם "אל" הוא לשון תוקף וגבורה,  
כמו ביהוקאל (ל"ב כ"א) אילי גבורים. וקרא הקב"ה אלתותו עליו והשפיע  
עליו גבורת הנפש.

הנהגה הדרשה תדרוש, אך הכוונה שבזה הוא מה שאמר, "דאי סלקא  
דעתך יעקב קראו למזבח אל, אם כן ויקרא לו יעקב מבני לי", וזה פליאה  
גדולה מאין כמוהו, כי הלא לפי סגנון והמשך לשון כל הפסוק אין צריך  
כלל לשנות כאן השם יעקב. הלא ענין הכתוב הזה כולו מוטב על השם  
יעקב שבפסוק הקודם, וכל הפעלים שאחר השם מוסיבים אל שם זה בסגנון  
זה, ויבא יעקב שלם, ויתן (הוא) את פני העיר, ויקן (הוא) את תולעת השדה,  
ויצב (הוא) שם מזבח, ויקרא לו (הוא) אל אלהי ישראל, ואם כן, מהיכי  
תיתא ישנה כאן השם יעקב.

וכן נמצא בפי תולדת ויפאל וישת ויקם ויולך ויבן עשו את הבכורה,  
הרי דכל הפעלים מוסיבים אל שם עשו שאחר הפעל התאחרן, וכאן מוסיבים  
אל השם שבפעל הראשון.

אך באמת כונה אחרת בלשון חדרוש הזה, כונה עמוקה ותעניינית,  
והבאור הוא, כי באמת על שני השם מיעקב לישראל נצטוו לאחר כל  
ענין זה להלן בפרשה (ל"ה י'), והמלאך שאמר לו מקדש כי אם ישראל  
היית שמך, לא הי' לא לצוי ולא להתחלת תהנהגה, כי אם מעין הודעה לעתיד,  
ואם כן, אחרי שעוד לא נצטוו על קריאת שם ישראל, תלא הי' לו לקרא  
למזבח אל אלהי יעקב ולא אלהי ישראל.

וזה היא כונת הלשון, "דאי סלקא דעתך יעקב קרא למזבח אל, אם  
כן ויקרא לו אלהי יעקב מבני לי", ובא הלשון קצר, גרמו רק במלה אחת,  
בקצת הדרש, שהוא השם יעקב, אבל אם הקב"ה קראו אל אלהי ישראל  
לא קשה, יען כי כן דרך הכתובים לקרוא שם בלשון עתיד, וכמו למעלה  
בפרשה, על כן לא איכלו בני ישראל את גיד הנשה (ל"ב ל"ג) ועיין מה  
במסכת תבואות ב'.

הנהגה אף כי חדרש זה כבר הבאנו בתורה המימה, אך למען כבוד חז"ל  
שלא יחזי בדיהם מוטלאים בפליאה שאין למעלה ממנה, אמרנו להביא גם  
כאן, ונקוה, כי יעלה לרצון.

וכאן נוסף סמך ראי להכרת דרשת חז"ל דלשון הפסוק הזה יקרא  
בסידור, ויקרא לו אלהי ישראל אל ממה שכתוב דיש פרשה שופטים (ט"ו  
כ"ב) ולא תקים לך מצבה אשר שגא הי' אליה, וכתב רש"י (מדרש)  
מצבה — היא מצבת אבן אחת להקריב עליה, עכ"ל, וסעם הדבר שמוטב  
זה על הקמת אבן אחת הוא מלשון "הקמה", כמו שבארנו במאמר הקודם.

מדלא כתיב ויבן, כמו בנח (נח ח' כ'), ובאברהם (לך י"ב ח'), וביצחק  
(תולדות, ל"ו כ"ה). ובמשה (ס"ט בשלח) ועוד, אבל הלשון הקמה הוא  
פשוטו עם לשון הצבה, וכמו ביעקב כאן כתיב ויצב שם מזבח, ומצינו  
שבשלח זה מרומם הקמה מאבן אחת, כמו בריש פרשה ויצא (כ"ח י"ח) ויקח  
את האבן וישם אותה מצבה, וכן בסוף הפרשה שם ויקח אבן וידימה מצבת,  
ועוד כתב רש"י בריש פרשה שופטים על הלשון אשר שגא הי' אליה, ו  
וכתב בזה הלשון, ואעפ"י שהיתה (הקמה אבן למצבת מזבח) אהובה לפני  
הקדוש בימי האבות, עכשו שגאה הי', יען שעשוהא אומות חק לעי', עכ"ל.  
והנה לא מצינו מזבח מהקמת אבן אחת רק ביעקב כאן דכתיב ויצב יעקב  
מצבה, והיא מאבן אחת כמו שבארנו, אבל לא מצינו שהיתה מצבה כזו  
אהובה לפני המקום.

אך לפי דרשת חז"ל דהמשך הכתוב ויקרא לו אל אלהי ישראל יקרא  
בסידור, ויקרא לו אלהי ישראל — אל, מתבאר שאמנם היתה מצבה זו אהובה  
למקום, מדקרא לה הוא בעצמו שם.

### והצא דינה (ל"ד א')

במדרש אמרו, שהי' קשה לשכם להוציאה מתוך ביתה, כי סירבה לצאת,  
עד שאסף מנגנים עם כלי זמר סביב הבית ונגנו ופרטו על כלי שיר,  
וכיון ששמעה כזה ציאה.

הנהגה בסוף מס' סופרים מבאר, שבעת ההיא הייתה דינה בת שש שנים  
(ואין זה פלא בדרות הראשונים שהיו מתבכרות בקדמות שנים, כמבאר  
בסנהדרין ס"ט ב').

וכזה יתבאר במדק (ט' ב') אשה בת שתיים כבת שית לקל סבלא  
רהטא, ופירש"י, האשה אף כשהיא בת ששים שנה היא עם תחושים  
מבת שש שנים לרוח לקול נגינות וזמר, עכ"ל, ולא נתבאר מה שתפסו  
המשל, "כבת שית", אך לפי המבואר בפס' סופרים שהבאנו, שבעת המאורע  
עם שכם הייתה דינה בת שש שנים, ולפי המדרש שהבאנו שלא הי'  
יכול שכם להוציאה מן הבית עד שאסף סביב הבית מנגנים ורשעים — והי'  
כונת הגמרא, "כבת שית", רמז לדינה.

ומה שתפסו המשל בהאשה, "בת שית", אפשר לומר עפ"י המשנה פ"ה  
דאבות בן ששים לוקנה, ורוצה לומר אף כי היא זקנה.

### והצא דינה בת לאה אשר ילדה ליעקב (ל"ד א')

הלשון, אשר ילדה ליעקב, כמו מיתר הוא, כי ידוע הוא מפרשת ויצא,  
ויתבאר במאמר הבא.

ותרפק נפשו בדינה בת יעקב (ל"ד ג')

הלשון. בת יעקב כמו מיותר, והא הענין מוטב אל הפסוקים הקודמים, וכל זה ידוע. וכן הערנו למעלה בפסוק א', ותבא דינה בת לאה אשר ילדה ליעקב, וגם שם המלים „אשר ילדה ליעקב” כמו מיותרים, אחרי כי ידועים הם מפרשת יצא.

אך יש לבאר זה עפ"י מה שאמרו בב"ב (נ"ח א') שופרי דיעקב מעין שופרי דאדם הראשון, ושופרי דאדם הראשון מעין שופר של מעלה, כלומר, כתואר פני השכינה. ובא כאן הכתוב לתודיע, שאעפ"י שלא לא היתה יפת תואר, כמבואר בפ' יצא (כ"ט יז), אך כנגד זה ה' יעקב נהדר ביופי, ואת יופי זה נחלה דינה, ובא הכתוב לרמז, שסבת רבקותו של שכם בה ה' מפני שהיתה בת יעקב, שהי' סמל היופי, וכן בפסוק הקודם מתאר אותה הכתוב בלידה ליעקב, שזוהו סבה לכל המאורע שבפרשה, כלומר, יפיה שנחלה מיעקב.

וידבר על לב הנערה (ל"ד ג')

רש"י בשם המדרש מפרש, שהי' מפתח אותה בזה, שהי' מציע לפניה דלות אביה כנגד עשירות אביו שלו. ויתכן שראה המדרש סמך לדרשה זו מלשון חנוכי' לאבי שכם „נשיא הארץ”, בפסוק הקודם, אשר לענין אין זה נ"מ, ובא לרמוז שהי' מדבר על לבה מנשואותיו ומכבודו ועשרו.

כי נבלה עשה בישראל... וכן לא יעשה (ל"ד ז')

הלשון „וכן לא יעשה” אינו מקביל לכאן, כי מתוכנת לשון זה, הוא בטוי רפה וקל, וכמעט רך וענוג, ונאמר בסגנון קל וירידות לזה העובר על דבר קל ורפה, ומכוונם בו לומר, שרק לא נאה ולא יאה לעשות כן, ולא מן הנמנע המפונק הוא, אבל על נבלה גדולה ועוול גורא לא יכון לשון רך כזה. ואף ■■ מצינו קרוב ללשון זה בענין אמנון ותמר שאמרה לא יעשה כן בישראל (ש"ב י"ג י"ב), אך שם הכונה, כי לא יעשה כן קודם נשואיו, וכמו שאמרה לו, דבר אל המלך כי לא ימנעני ממך (שם י"ג), אם כן גוף המעשה אינו מן הנמנעות, אך לא בזמנו, ועי"ש ברלב"ג, מה שאין כן כאן, שהיא מעשה רחב וחוצפה בעיקרה.

ולכן אולי אפשר לכוין כונתם בזה המבטא, כי לפעמים יקרה, כשעושה אדם עול לחבירו אפשר להנוהג להתנחם ולומר, יבא יום ואשלים לו במדה עששה לי, ועל דרך הלשון בפרשה אמר (כ"ד י"ט) כאשר עשה כן יעשה לו, וכמו שאמר שמשון על מעשה פלשתים עמו „כאשר עשו לי כן עשיתי להם” (ס' שופטים, ס"ו י"א), ומענין זה באבות (ש"ב מ"ו) על

דאטאט אטפוד, כלומר, על שהטבעת אדם בנהר הסביעו אותו, וכן בכלל ענין עתה „מדה כנגד מדה”.

הזו שאמרו כאן, כי נבלה עשה בישראל, ואי אפשר לנו להתנחם בתשלום גמול כזה, כי כן לא יעשה, אי אפשר לנו לשלם לו במעשה כזה.

ויענו בני יעקב את שכם ואת חמור אביו במרמה

וייברו אשר שמא את דינה אחותם (ל"ד י"ב)

והמשך דברייהם הצעה על דבר המילה, ולא נתבאר על מה בא לכאן הלשון וידברו אשר שמא את דינה אחותם, והלא אין לו כל המשך לענין הבא, להצעה על דבר המילה.

וקרוב לומר עפ"י הידוע, דלשון „דבור” מורה על מבטא קשה ועזה (ע' מכות י"א א', ובמ"ר שמות פ' מ"ו, כל מקום שנאמר דבר, דבריה, הם אלות ותוכחות), וכאן היו בני יעקב חוששים אולי יכידו חמור ושכם בעדמתם בטא מקודם כעסם על מעשה שכם, ודברו עמהם קשות בדברי נאצה וגידוף, כנהוג ברגשי כעס. ואחרי כן דברו על דבר הצעת המילה, כי כן החליטו חוקרי תכונת נפש האדם, כי כאשר יוציא דבר מלבו ישכך כעסו במעט. ועי"ז זה תאמינו חמור ושכם כי באמתה מדברים על דבר הזהצעה, ויקבלו דברייהם.

ויתבאר בזה כי הלשון במרמה אינו מוטב על הצעת המילה, כי אם על הדבר הקשה הקודם לה, ועל כן תרגם אונקלוס במרמה — בחוכמתא, ובעלמא מתרגם בנכלתא (לבד בט' תולדת בא אחיך במרמה, ושם תרגם גם כן בחוכמתא משום כבודו של יעקב, כדרכו בבוכה בכ"מ).

לתת את אחותנו לאיש אשר לו ערלה כי חרפה היא לנו (ל"ד י"ד)

והלזן בפסוק י"ז אמרו, ולקחנו את בתנו, ולא את אחותנו, כמו כאן, ובאמת יותר נאות ה' לפניהם לוא אמרו גם כאן „את בתנר”, כי זה הם באים כבאי' כה מאביהם, וגם למה הדגישו לומר חרפה היא לנו, ולא בסתם כי חרפה היא מעשה כזה, וכמו בישעיה (ל' ה') לבשת וגם לחרפה, ובדניאל (ב' ב') לחרפות ולדראון עלם.

אך אפשר לומר, כי במכוון אמרו כאן את אחותנו וגם במכוון הדגישו לומר חרפה היא לנו, כלומר, לנו דוקא, יען כי כידוע „רוב בניס דומין לאחי האב” (ב"ב ק"י א') ולכשתלך דינה מערל והבנים יהיו ערלים בלידה ובנהגה, יאמרו, שהם דומין לנו כאחי האב, והאז יח' חרפה ביהוד' לנו, כי מהם ילמדו ערכנו שלנו.

וטעם הדבר שרוב בנים דומין לאחי האם בארנו למעלה ב"פ תולדת בפסוק אחות לכן הארמי.

**במהלל לנו כל זכר באשר הם נמולים (ל"ד כ"ב)**

הלשון כאשר הם נמולים לבאורה מיותר, הוא ענין מילה ה' ידוע אז בשמה עוד מימי אברהם, וגם ה' יכול לומר בקצור, במהלל לנו כל זכר כמותם.

ואפשר לכוין כונת הלשון הזה ע"י המסופר בגמרא בסנהדרין (ל"ט א'), אמר ל' קיסר לרבי תנחומא, תא ליהוי כולן לצמא חד, אמר ל' לחי (לוא יתא כו), אנו דמהלינו לא מצינו מיהרי כחתיינו (פירש"י, אי אפשר שהיה לנו ערלה), מהליתו אתון ותהו כוותן, ע"כ.

וחנה כאן חששו חמור ושכם להציע לפני אנשי עירם דבר האהדות עמהם ע"י המילה, כי אפשר שישאלו, אחרי שהם, משפחת יעקב, המועט כנגד בני העיר הרבים, דין הוא שהמועט יכנע להרוב להתדמות אליו, ולכן קדמו הם, חמור ושכם, להקדים, כי אחרי שהם נמולים שוב אין יכולים להיות כמונו (כפירש"י הנ"ל), אבל אנו יכולים להיות נמולים כמותם, וה' המובן מן כאשר הם נמולים, כמו באשר, כלומר, יען כי הם כבר נמולים, וכמו שהשיב החכם הנזכר להקיסר, כמו שהבאנו.

ולא רחוק הוא למצוא חלופי כ"ף עם ב"ת (כאותיות בכל"ם המתחלפות בנקל, כידוע), כמש"כ הראב"ע בתהלים (כ"י) על הפסוק תשיחמו כתנור, אש, כמו בתנור, ובאיכה (ד' ב') המסלילים בנפ, פירש"י כמו כסו, ובס' פנחס (כ"ז י"ד) כאשר מריתם, ובאורו כמו באשר, מלת הסיבה, וכן ידוע הלשון כחצות — בחצות (עין ב"רש"י פרשת בא, בס' כחצות הלילה, י"א ד').

**עברתם אותי להבאישיני בירושב הארץ (ל"ד א')**

הלשון להבאישיני הוא מבטא קל לעומת הנעשה בהדיקת כל אנשי העיר, כי ביוש ובאשה הוא דק דבר שאינו מכובד ומעשה בו, ויותר ה' נבון לומר להרשיעני או להקניאני.

אך אפשר לקיים הלשון ע"י המבואר בחזק' סימן ל"ד סעיף י"ח, דמי שקל בעיניו להחליף או להכחיש דבורו נקרא איש שאין לו בושה, יען כי האדם המכובד נוהר לקיים דבריו, ומבואר שם שפסול לערות, מפני שלא יחוש אם תוכחש עדותו.

וכאן ה' יעקב ירא, כי לבד מה שידעו אותו האומות על גוף המעשה בהרג הרב, עוד יבאישו אותו על אשר כחשו בהכחחתם לאנשי שכם להשלים להם לאחר המילה, ות לא לכבדו לו ולשמו.

**לא יקרא שמך עוד יעקב (ל"ה')**

ובאברהם כתיב (פ' לך, י"ז ה') ולא יקרא עוד את שמך אברהם, וכאן לא כתיב „את" (לא יקרא את שמך), ובארנו שם בסעם הדבר, עיי"ש בפסוק הנזכר.

**כי אם ישראל יהיה שמך (ל"ח')**

וחנה אעפ"י כן, גם לאחר הבטחה זו, לא נעקר כולו השם יעקב, אך משותף הוא עם שם ישראל, ושם ישראל יהי עיקר, ושם יעקב טפל לו, כן פירשו בגמרא ברכות (י"ג א'), ועיין מה שכתבנו למעלה בפרישה זו (ל"ב כ"ט) בפסוק לא יעקב יאמר עוד שמך כי אם ישראל בטעם הדבר שאנו אומרים בתפלה אלהי יעקב ולא אלהי ישראל.

וחנה מבואר שמוזש מכאן דהלשון „כי אם" מורה על עקירה חלקית ולא על עקירה תמה ועקירת, שהרי ה' אמר לו כי אם ישראל יהיה שמך, ובכל זאת לא נעקר שם יעקב כולו, אלא נעשה טפל לשם ישראל, כמו שבאנוג, ויותר מזה מצינו שגם הקב"ה קראו בשם יעקב לאחר צרי זה, והוא בעת ירידתו עפ"י יוסף למצרים, והוא בפרישה ו'גש (מ"ו ב') ויאמר אלהים לישראל במראות הלילה ויאמר יעקב יעקב.

ועפ"י זה אפשר להביא דאי לדעת התוס' בסנהדרין (ס"ג ב') ראעפ"י דבני נח (אומות העולם) מצוים שלא לעבוד ע"ז, אעפ"י כן אין מצוים על השיתוף, כלומר, לשותף שם שבים עם עוד אלהות (ועל דרך הכתוב במלכים ב', י"ג ל"ג, במבנה איזה אומות „את ה' היו יראים ואת אלהיהם היו עובדים").

וטעם הראי מכאן, בהקדם הכתוב ב"ב (ו' י"ז) בעת שקיבל עליך נעמן לפני הנביא אלישע שלא לעבוד ע"ז, חבטיו „כי לא יעשה עוד, עולה וזבה אלהים אחרים כי אם לה', אלישע אמר לו לך לשלום (פסוק י"ט).

ובגמרא סנהדרין (ע"ד ב') אמרו לענין דאיירי שם, דהלשון „לך לשלום" מורה הוראה על הדברים הנשמעים.

ולפי זה אם נימא דבני נח מצוים על השיתוף, וכאן מבואר, דהלשון „כי אם" מורה רק על עקירה חלקית, ואם כן, כשאמר נעמן שלא יעשה עולה וזבה אלהים אחרים כי אם לה', הרי הגיד, כי עכ"פ בשותף יעשה, בהוראת הלשון, „כי אם", ואם נימא דבן נח מצוה על השיתוף, איך זה אמר לו אלישע בלשון „לך לשלום" שלשון זה מורה הוראה על דבריו לעבוד בשותף, אלא דאי דב"י אין מצוים על השיתוף, וכדעת התוס', ועיין בשרע א"ח סוף סימן קנ"ז מה שנוגע מענין זה גם בזמן הזה.



ויהי בהקשטה בלדתה ותיאמר לה המילדת  
אל תראי כי נכ זה לך בן (ל"ה י"ז)

לא נתבאר איוו מורא ה' עליה, עד שהמילדת מצאה לגבון לומר לה להרגיעה אל תראי, וכן אין מבואר, כי אם אמנם היתה ידאה, מה המרגיע בנחמה כי גם זה בן.

וישבנו שתי ההערות כאחת, כי כידוע במדרשים, ידעה רחל שעתיד יעקב להעמיד י"ב שבטים, ובלידתה זאת יבא האחרון, אך ידוע, כי "חבלי נקבה (כלומר, לידת נקבה) מרובים משל זכר" (גדה ל"א א'), והיא קשתה ללדת, כמפורש בספוק בהקשטה בלדתה, לכן היתה ידאה שהקשוי הוה מורה על לידת נקבה, ואם כן לא תשלים והיא מספר י"ב שבטים, ולכן הרגיעה אותה המילדת, כי למרות הקשוי גם זה לך בן, הרי זה לה למרגוע ולנחמה.

ואמנם יש גירסא הפוכה בענין זה מכפי הגירסא שבגמרא, והיינו כי "חבלי זכר קשים משל נקבה" (עין בבאור מתנות כהונה למ"ד ריש פורשה מקץ).

אבל אפשר לקיים שתי הגירסות, בהקדם שינוי הלשון שבגמרא, כי חבלי לידה של נקבה מרובים משל זכר, ובמדרש הלשון חבלי לידה של זכר קשים משל נקבה, והלשון "מרובים" אפשר להבין ביתרון זמן, והלשון "קשים" ביחס איכות, תכונת החבילים.

והוה יתבאר ע"י הידוע, כי מבנה גוף של זכר חזק ואמץ מבנין גופו של נקבה, והיא בטבע תלדנה חלושה ורפויה, ולכן בלידת זכר אעפ"י שגוף הלידה שלו קשה ביותר מפני תגברת גופו שמבעט בבטן אמו, אך לעומת זה הוא יוצא לעולם במוקדם, מפני שאף הוא מסייע לאמו בלידתה ולצאתה, ולא כן הנקבה, היא מפני חולשתה לא תוכל לסייע את אמה בצאתה, והאם לכדה תיצע בלידתה, ולכן חבליה מרובים בזמן.

וכה יתכוננו הגירסות חבלי זכר קשים מחבלי נקבה, כלומר, קשים וקצבים באיכותם, וחבלי נקבה מרובים משל זכר, מרובים בזמן, מתחממת לצאת.

ואמנם בלשון המקרא יונח שם "קשוי" לסבות שניהם, לתכונת הלידה ולהמשך הזמן, יען כי אין שהא שניהם מטרידים, אם כי באופנים שונים, הרי לרצון הנחה ודוחה בשניהם, וע' משי"ב ב' ויצא בספוק ואחר ילדה בת (ל' כ"א).

ויהי בצאת נפשה כי מתה (ל"ה י"ח)

הלשון כמו הפוך, כי אין יאמר בצאת נפשה טרם נדע כי מתה, הרי צריך לומר להיפך, ויהי כי מתה בצאת נפשה, ויותר נכון, כי המלים "כי מתה" הם כמו מאמר המוסגר, כאשר כן נמצא במקרא ולשון "כי" וצא כמו כאשר מתה.

ותמת רחל ותקבר (ל"ה י"ט)

במס' מרק (כ"ח א') למדו מפסוק דפרשת חקת, ותמת שם מרים ותקבר, דבשים תיכף למיתה קבורה (כלומר, שאין מעכבין הקבורה בשביל הסדר וכבוד, כנהוג), משום דבגשים קרוב לגיול, ושם הלימוד מלשון ותמת מרים ותקבר, הוא ע"י מה שדייקנו בתכונת הלשונות במקרא, כי כאשר יבואו שני פעלים מסוכים תכונים זה לזה בלא הפסקת זמן או מקום או ענינים אחרים מורים שהפעלות נעשו תכונות זו לזו בלא הפסקה.

ובמק"א הבאנו ראיות לזה, וכאן גביא אחדות מהן.

בפ' לך (ט"ז ד') ויבא אל הגד ותהי, דרשו במ"ד (והובא ברש"י) שהרתה מביאה ראשונה, ויסוד דרש זה על סמיכות הפעלים ויבא ותהי, תיכף לביאה הרינו.

בפ' ויצא (כ"ט י') ויגש יעקב ויגל את האבן, פירשו במדרש (והובא בפירש"י), ויגל — כמו שמעבידין את הפקק מעל פי הצלוחית, כלומר, בקל מאוד, בלא פעולה אמצעית לסיוע, דריש, ויגש, ויגל — תיכף להגשה גלילה.

ובס"פ בשלח ויבא עמלק וילחם, ודרשו, שלא נהג כדרך הלוחמים שמחייצים מקודם שיבאו למלחמה, אך בא ונלחם, ודרשו זה מתכונת הפעלים ויבא — וילחם.

ולכן למדו לענין קבורת מרים דכתיב ותמת — ותקבר, תיכף למיתה קבורה, ומשם שנתבאר, משום גיול.

הנהגה מה שיש להעיר בזה, למה אחרת הגמרא להביא זה דבגשים תיכף למיתה קבורה מפסוק דמרים ולא מפסוק שלפנינו המוקדם בתורה, ותמת רחל ותקבר.

ואפשר לומר, דהיו דין הגמרא מוסב על סתם נשים ואפילו זקנות ואפילו אלו שמתו בסתם מיתות, לא בלידה, לזה אין ראוי מרחל, שהיא מתה בלדתה, ובה ה' עזב הקבורה יותר עלול לגיול, כדרך היולדות ששופעות, ואין ראוי לכל הנשים, משא"כ במרים, כפי שבארנו.

ועפ"י זה יש להסביר מה שכתוב הלשון ותקבר, בלשון סתמי, ולא יקבור אותה, בהסבא על יעקב, ומכשי"כ ר"פ חיי, קבר אברהם את שרה

קברו את אברהם את יצחק, ושמה קברתי את לאה (פ' ויקח, מ"ט ל"א), וגם כי הקבורה היא מחובת הבעל לאשתו (כתובות מ"ו ב'), הרי ראינו לעשות זה בעצמו.

אך מפני שמתה בלידתה, והיתה שופעת טומאה ודאית, לא דצה להטמא, ונקברה במצותו ע"י אחרים.

ובכל זאת, בהרצאתו ענין קבורתה לפני יוסף (ד"פ ויקח) אמר, ואקברת, חלה הפעולה בו, מפני כבודו של יוסף, שלא יתאונן על שהוציא פעולה זו ע"י אחרים ויחשב זה לפגיעה בכבודו.

### יוסף יעקב מצבה (ל"ב כ')

ענין הקמת מצבה בכלל יש לבאר לסבת שני טעמים, הטעם האחר, כי מבאר במ"ט תענית (ס"ז א'), למה יוצאין (בתענית) לבית הקברות, כדי שיבקשו עלינו המתים רחמים, ועוד שם (כ"ג ב') הלך רבי מנא ונשתתח על קברא דאברהם ואמר לו, אבא, אבא וכו', ובתניגה ס"ז ב', כל ימין הי משתתח על קברו של אותו הרוג, ושם (כ"ב ב') הלך רבי יהושע ונשתתח על קברי בית שמאי ואמר נעניתי לכם (משפיל אני עצמי נגדכם) עצמות ב"ש, וביומא (פ"ז ב') לענין בקשת מחילה מן המת, מביא עשרה בני אדם ומעמידם על קברו ואומר חטאתי וכו', ובסוטה (ל"ד ב'), פירש כלב מהרגלים חולץ ונשתתח על קברי אבות בחביון, ובב"מ (פ"ה ב') למחר אזל אשתמי אמערת, ובמכות (ו' ב'), ה"י משתתח על קברו, ובאגרות מבאר בבנות יעקב שהציב מצבה על קבר רחל, מפני שצפה ברוח הקודש שעתידים ישראל לעבוד דרך שם בגלותם, והציב מצבה, כדי שיראו ויתפללו שתבקש עליהם רחמים, וכלשון הפסוק בירמיה (ל"א י"ד) קול ברמה נשמע נהי בכי המרורים רחל מבכה על בניה וגו'. (וע' בסמור).

וזו טעם אחד על ענין הקמת מצבה. עוד טעם, כי מבאר בספרי פ' ארשה ופוסטם (כ"א ח') על הפסוק כפר לעמך ישראל, כי גם המתים צריכים כפרה. ומטעם זה נוהגים לנרוד צדקה בעד נשמות המתים, כדי שתהא להם כפרה (ש"ע א"ח סימן תרכ"א סעיף ר') ועומדים סמוך לקבריהם ונודדים לשמם.

ומבאר מכל זה, דיש צד התחייבות מצד המתים אל החיים — לבקש רחמים עליהם, ומצד החיים אל המתים — לנודד צדקה עבורם, ומצינו שלאות בסחך לקיום ההתחייבות מקימים מצבה, כמו בסוף פרשה ויצא, בעת שכרת יעקב ברית שלום עם לבן העמיד יעקב מצבה לאות כי שניהם ימלאו חובותיהם זה לזה, כמו שכתוב שם (ל"א מ"ה) ויקח יעקב אבן וירימח

**מצבה, דשם (פסוק כ"ב)** עד תגל הזה ועדה המצבה אם אני לא אעבור, **חליך ואם אחת לא תעבור אלי וכו'.**

וחזו ענין המצבה שבני משפחה מקימים על קבר הנפטר, שתהי' **לעדות ששניהם ימלאו חובותיהם המשותפים**, אלה (המתים) בבקשת רחמים על החיים, ואלה (החיים) בנרדי צדקה בעד נשמות המתים, כמבואר.

ובמ"ט מ"ק (ו' א') חקר, דמא לציון קברות מן התורה, והביאו **אמטאות ורמזים שונים**, ולכאורה ישאל שלא הביאו מפורש זה, ויצב יעקב **מצבה**, אך באמת נראה, דכונה הלמד שם הוא רק לציון מפני הטומאה, כמו שמביאים מפורש דייחזקאל (ל"ט ט"ו) וראה עצם אדם ובנה אצלו צית, חזי רגם על עצם לבד ואבר לבד צריך לציון המקום מפני הטומאה, והוא חייב מדרבנן כמבואר בנדה ג"ז א', ועל כן אמרו על זה רק, רמז' כמו שהבאנו, אבל כאן בהקמת יעקב מצבה הוא לכונה אחרת, כמו שנתבאר, ואין ראוי מזה לציון מצבה לעצם או לאבר.

ודאיתי להעיר כאן מה שאני תמה בכלל על ענין השתתחות על קבר אבות וצדיקים, כעין המון המאמרים שהבאנו למעלה, הן אחרי כי גזירת קדמא וטבריא מראשית הבריאה על כל אדם, ואל עפר תשוב' (פ' פ'ראשית, וע' שבת קכ"ב ב') ומבאר בירושלמי גזיר פרק ו' הלכה ב', דלאחר מאה ועשרים שנה ממינות האדם כל גופו חוזר לתרווד רקב (כ"פ פ'סר), ואין זה שייך כי על מקום כזה שאינו מכיל כמו כל מאומה אליו ידרשון ועלוי ישתתחון ויתפללו ויבקשו וכו'.

אך כפי המתבאר במ"ט שבת קכ"ב ב' הן הוא רק בתם אנשים, אבל עצמותיהם של צדיקים אין נרקבות לעולם, הגזירה, ואל עפר תשוב' פתקים בהם בשעה אחת לפני תחיית המתים, וכן עצמות יוסף ויהודה (ע' מ"ט מכות י"א ב'), ולפיין נכון המנהג.

ועד מה שראיתי להעיר בזה הענין מה שאמר במשנה א' פרק ב' השקלים, אין עושין נפשות (כלומר, ציונים, מצבות) לצדיקים, שדבריהם הם וזכרונם, והנה מזה שהקים יעקב מצבה לרחל לא קשה, מפני הטעם שהבאנו למעלה, אך מה שקשה לי, כי לפי הטעם שדבריהם הם וזכרונם חזי יותר נכון לומר אין עושין נפשות להכמים, כי מהכמים ישארו דברי תורה והכמת לזכרון, אבל צדיקים אין הכרת שיהיו גם בעלי תורה כאלה שישארו לזכרון, וכפי דמשתע מפורש מ"ט ר"ע, לעולם ימכור אדם מה שיש לו וישא בת חיה, לא מאז בת חיה ישא בת גדולי הדר, ופירש"י, גדולי וחדד צדיקים, הרי דאין הכרח שהצדיק יהי' גם תורה, ולפי הלשון

כי נצטרפו על מחית עמלק (ס"פ תצא, כ"ה י"ט), ואם כן, איך יתאימו שתי האזהרות הקצרות. מניעת ההגדרה (חשוב תואנה או סבה לתורה להם) מצד אחד וחידו המחיקה מצד שני, ואם תחזיקם האחת תבטל השניה.

ולכן סיפור הכתוב, כי אמנם ה' עמלק בן אליפז בן עשו, אך לא מאשתו הנשואה רק מפלגשו, ובנים כאלה אין מתיחסים לבנים, וכמו בריצחק, כי בריצחק יקרא לך זרע (פרשה וירא) יצן כי נולד מאשתו הנשואה, וכן אמרה דבקה לעבר אברהם, בת בתואל אנכי, כי מלכה אשר ילדה לנחור (פרשה חיי, כ"ד כ"ו), וכינה בזה לומר, שאנשי שה' לנחור נשים פלגשות. וגם הן תולידו לו, כמבואר בס"פ וירא, ופלגשו (של נחור) ושמה ראומה ותלד לו... אך אין הבנים מפלגשות מתיחסות אחריה, ולכן הדגישה, כי אביה הוא בן מלכה אשר היתה אשתו הנשואה של נחור.

ולפי זה בענין שלפנינו תתקיימה שתי האזהרות, אתם עובדים בגבול בני עשו אל תתגדו בהם, בבנים המתיחסים אחריה, שהם מנשוי הנשואות, ומצות מדינת עמלק הוא זה שנולד מפלגשו של בני אליפז, שלא יקרא זרע, כמבואר, ולכונה זו סיפור הכתוב תולדתו של עמלק, וצ"ע מ"כ השי"ד לפסוק זה ב' אמור בפסוק וקראתם בצעם היום הוזה מקרא קודש יהיה לכם (כ"ג כ"א).

### בת מי זהב (ל"ו ל"ט)

הדאב"ע כאן כותב כוזל, מי זהב, כך שמו, ואחרים אמרו, דמו לעושים זהב מנחושת, ואלה דברי רות, ע"ל, ואני מטוסק בבנת, הורח"ח, הוזה, אם הוא מכרין להכחיש אפשרות הפוך נחושת לזהב, או כי רוצה רק לרחות את דעתם של אלה וצ"ע להעמיס רמו זה בשם "מי זהב", לומר, שהפסוק מכרין לזהב.

ומה שהבאני לספק זה, הוא מה שמצאתי בספר ספרדי בשם "נפלאים מעשי" (בדפוס בליוואדנא, איטליא) כותב, שמצא בנתי תחבולה לעשות זהב מנחושת, ומכאן שם אטון המעשה, ומי שגרסה נכחו לדעת פרטי המעשה, ימצא אותם מפורשים בספרי מקור ברוך חלק שלישי פרק י"ט, סוף סעיף ר' (ולא רב העמל והטיפול בזה).

### אלוף תמנע (ל"ו פ')

ולמילה (ספוק י"ב) כתיב ותמנע היתה פלגש ופסוק כ"ב כתיב ואחות ליוס תמנע, ואם כן היתה אשה אלוף, כמו שאמר בפסוק זה אלוף תמנע, וכמו ב' הבא אלוף האליבמה, אחת מנשי עשו (למעלה פ' ב'), אך אפשר ה' שם תמנע משותף לגברים ולנשים, כמו שמצינו הרבה

לצדיקים ה' צריך לומר שמעשיהם הם זכרונם, ומתעורר צדיקים לעשות צדקה וחסד ומע"ט וכו'.

ואפשר יש לומר, משום דמצינו שם, "דבר" שיונה לא רק על דבור שפתים כי אם על דבר מעשה ממש, כמו מה יצא הדבור, וזה הדבר אשר תעשה (פ' תצוה), ובפ' מטות כל דבר אשר יבא בשם, וכן דבר רצ בסדר (מלכים ב', ד' מ"א), דבר מר (תהלים ס"ד ד') ועוד הרבה, ולפי זה כלול בלשון "דבריהם" — גם מעשיהם, ומזה אנו למדין קל וחומר להכמיס, שדבריהם (ממש, נ"ב שפתים או כתוב בספר) בחי' הם וזכרונם.

### וילך ראובן וישכב (ל"ה כ"ב)

דאח לפנינו להלן ב' תבא בפסוק ארור מכה רעוה בסתר (כ"ו).

וילך ראובן וישכב את בלהה ויהיו בני יעקב שנים עשר (ל"ה כ"ב) כמה קשה לכונן שייכות המנין מבני בני יעקב לענין זה של ראובן, ואפשר לפרש ע"פ מה שאמרנו במ"ס שבת (נ"ה ב') מוצל אותו צדיק (ראובן) מאותו עון, אלא מה אני מקיים וישכב את בלהה, עלבון אמו תבע, אמר, אם אחות אמי (רחל) היתה צרה לאמי, עוד שפחת אמי (בלהה) תהא צרה לאמי, עמד ובלבל את יצוה, ומעלה ע"כ כאלו שכב, ע"כ, והנה באמת מבואר במדרשים, שטרם לקח יעקב את בלהה ואת זלפה לנשים שחרר אותן, כדי שהולדות לא יתיחסו אחריהן, כדין ישראל הבא על השפחה הולד כמותה (עיין בקדושין ס"ח ב'), ורק ראובן לא ידע מזה וחשבן לשפחות.

וזה שמעיד הכתוב כאן, דעל כרחיך צריך לומר דשחרר אותן יעקב, משום דאם לא כן חרי לא היו לו שנים עשר בנים, שיתיחסו אחריה, כי אם שמונה, יצן כי הארבעה של השפחות לא היו מתיחסות אחריה, ואמר הכתוב, וילך ראובן וגר שטעה בדבר, שחשב שהיתה בלהה עדיין שפחה, ובאמת היתה משוחררת, וראי, שהיו בני יעקב היו שנים עשר ואם לא שחררה לא היו שנים עשר, כמבואר, ומדויק שייכות המנין של בני יעקב לענין ראובן.

### ותמנע היתה פלגש לאליפז ותלד לו את עמלק (ל"ו י"ב)

לא נתבאר לאיזו מטרה יוספר יחוסו של עמלק שנולד מפלגשו של אליפז, ואפשר לומר, דכונה עיקרית בספר זה, יצן כידוע בפרשה דברים צוה ה' למשה אתם עובדים בגבול בני עשו אל תתגדו בהם (ב', ד' ה'), ואחר שכאן מבואר, שעמלק הוא נכדו של עשו (ובני בנים כבנים), וידוע

שמות כאלה, כה מצינו שם אביה בן שמואל (ש"א, ח' ב') ובן בכר (דה"א, ד' ח') ובן ירבעם (מ"א, י"ד, א' וי"ז), וכן בשם זה היתה אשה. אשת חצרון בן פרץ (דה"א, ב' כ"ה) ואמו של חזקיהו (דה"ב, כ"ט א'), וכן השם גמר בן יפת (פ' נח, י' ב—ג') וגמר בת דבולים (הושע, א' ג').  
אכן יצן, כי השם תמנע לא מצינו בגבורים, אפשר לומר, כי אמנם אותה תמנע היתה מושלת בתוך אלוף, וכמו אהליבמה כמש"כ, וכאשר כן מצינו נשים מושלות במדינת אפריקא (מס' תמיד ל"ב א') ובמיד אסתר (א') חשיב שמות הנשים שמשלו בעולם.

## פרשת וישב

### וישב יעקב (ל"ו א')

רש"י כאן מביא דרש אגדי, בקש יעקב לשבת בשלוח, קמץ עלי רוגזו של יוסף, אמר הקב"ה, לא דיין לצדיקים מה שמוכן להם לעולם הבא אלא שמבקשים לשבת בשלוח בעולם הזה, עכ"ל.

ובאורי הדברים והיסוד שביקש יעקב לשבת בשלוח הוא, משום דהלשון ישיבה שתי הוראות, האחת ישיבה ולא עמידה על רגלים, כמו ועלי יושב על הכסא (שמואל א', א' ט') וביחזקאל (כ"ג מ"א) וישבתם על מטה כבודו, והשני' — על הישיבה במנוחה ושלוח, בשוה ונחת, כמו וירשתם אותה וישבתם בה (פ' דהא, י"א ל"א) וישב יהודה ישראל לבטח (מ"א, ה' ח') ובחגי (א' ד') העת לכם עתה לשבת בבתיכם ספונים, כלומר לשבת להתעכב במנוחה, ותרבה כהנה, ובכל מקום צריך להבין כפי ענינו, כמו שאמר במס' מכות (ח' א'), הלא מענינא דקרא והתם מענינא דקרא, ועיין יבמות ק"ב ב'.

ומזה טעם הדרשה הידועה על הפסוק דפ' אמור בסכות תשבו, תשבר כעין תדורו (סוכה כ"ח ב'), והבאור הוא, דאחרי שלא שייך לפרש תשבר חשך עמידה בסוכה, דזה לא יתכן, אך הכונה, תשבו — תתעכבו בה כדרך שתתעכבו בביתכם, וכדמפרש שם, שיהא אדם אוכל ושותה ושונת וישן ולומד בסוכה, (וע"ז מזה לפנינו בפ' אמור).

וכאן דכתיב וישב יעקב, הי' הוראת הלשון ישיבה במנוחה ושלוח, כמבואר, לכן נטרד בענין יוסף.

אך בכלל דבר פלא הוא, מה שאמר, אמר הקב"ה, לא דיין לצדיקים מה שמוכן להם בעולם הבא אלא שמבקשים לשבת בשלוח בעולם הזה — שהרי מכמה מקומות בתורה מתבאר שכר מצות לשבת בטח ושלוח ולהיות מבודדים בכל טוב, כמבואר בהמשך ספר דברים, ואיך יתכן שהבטחה פזו, חסכב הפסד שכר בעוה"ז.

וגם אמרו בתלמוד (הוריות י' ב') מי שני לצדיקי דאכלי תרי עלמא, ואשריהם לצדיקים שמגיע אליהם כמעשה הרשעים, בעוה"ז, ופירש"י, דהכונה שיהי' להם טובה בעולם הזה ובעולם הבא.

בשעה שהצדיקים מבקשים לישוב בשלוח בא השטן ומקטרג ואומר לא דיין לצדיקים מה שמזכיר להם לעולם הבא אלא שמבקשין עוד לשבת בשלוח בעזה"ז. ע"כ (כמו שכתוב בראשי) ומסיים עוד המדרש, תדע לך שהוא כן. שחרי יעקב אבינו ביקש לישוב בשלוח נזדווג אליו רוגזו של יוסף.

ומבואר מזה, דהגירסא בראשי אמר, "הקב"ה הוא טעות מגונה ע"י אחד המעתיקים — תחת "אמר השטן", וחבל מאוד על מפרשי ראשי שלא עמדו על זה, בעת שהטעות מתגלה לא מרחוק, כי אם במ"ד כאן על אתר, והמעתיק את דברי ראשי אלה, גם אם עשה מעשה בלא דעת, ה"י ראוי לקבל נויסה על התרשלות וא"י העגה כזו.

וגם ראוי מאוד להודיע ולהזהיר בפומבי את כל מדפיסי ספרי ישראל בכל העולם, כי בעת שידפיסו חומשים עם פירש"י יודונו לתקן טעות מכוערת זאת.

**זהו נער את בני בלהה ואת בני זלפה (ל"ז ב')**

לא נתבאר לאינו כונה סיפר הכתוב זה, וגם איזה יחס לזה עם הכתוב הבא וישראל אהב את יוסף וגר.

ואפשר לומר דכל עניני הכתובים מתיחסים זה לזה, והיינו שהכתוב מספר את ראשית הסבה משנאת האחים אליו, ואשר על כן התרועע רק עם בני בלהה וזלפה, יען כי וישראל אהב את יוסף ועשה לו כתונת פסים וישראל אהבו אותו ולא יכלו דברו לשלום ולא התרועעו אתו, לכן לא מצא יכולת להתרועע רק עם בני השפחות, אשר בהכרח את קלות יחס תולדתם לא קנאו בו התרועעו אתו.

**ויבא יוסף את דבתם רעה (ל"ז ב')**

ובפ' שלח בענין מרגלים כתיב ויוציאו דבת הארץ, וכן בפ' תצא בענין הוצאת שם דע כתיב כי תוציא שם רע, בשניהם בלשון הוצאה ולא כמו כאן בלשון הבאה, ויבא יוסף את דבתם.

ואפשר לומר, הסעם בשני הלשונות, דבמקום שהדבה היא כולה שקר מעקרה, כתיב לשון הוצאה שלשון זה מורה על הבדוי מלב, וכמו באיוב (ח') ומלבם יוציאו מלים, ובמקום שיש איזה יסוד להדבה כתיב לשון הבאה, שבהיאור אותה במקומה.

הנהגה כאן ה"י ליוסף איזה יסוד לדבתו, כמו שביאר ראשי כאן, אך טעה בדמיונו ולכן כתיב ויבא, ולא כן במרגלים ובשם רע שם ה"י שקר מוחלט מעקרו, כתיב לשון הוצאה.

ומה שאמרו בברכות ה' ב' אין אדם זוכה לשני שולחנות (כלומר, לעזה"ז ולעזה"ב) — הנה כבר הגיהו שם בתוס' דצריך לומר, לא כל אדם זוכה לשני שולחנות, כלומר, אבל יש שזוכים.

(ואמנם על דבריהם אלה יש להעיר, דמשמע מהם שרעתם, דהלשון אין אדם זוכה באורו כל אדם בלא יוצא מן הכלל, ועל כן הוכרחו להגיה בלא רוב בני אדם, אבל יש מעוט יוצא מן הכלל, שכן כתבו בשבת נ"ה ב', על מה שאמרו שם ארבעה מתו בעטוי של נחש, כלומר בלא כל חטא, רק מסבת הסתת הנחש ותוצאותיו (בפ' בראשית), והקשו מטקו דקהלת אין אדם צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא, ותיירצו דזה ברוב אנשים קאמר, אבל יש מעוט אשר אמנם לא יחטא, ולפי זה למותר ה"י להגיה בברכות כמו שהבאנו, יען כי גם הלשון אין אדם זוכה לשני שולחנות — ברוב אנשים איירי, וצ"ע).

וכן אמר הנביא ליהוויקים (ירמיה כ"ב ט"ו) אביך הלא אכל ושתה ועשה משפט וצדקה אז טוב לו, ובליקוט תורה פרשה ראה (רמז תתצ"א) חכב הקב"ה את ישראל שהוא מצא אותם שלא יצטערו ויקבלו שכר, ואמרו בירושלמי סוף מס' קדושין, עתיד כל אדם ליתן דין וחשבון על כל מה שראו עיניו ולא נהנה (ולא אכל) מהם, ובזמן שאדם מצטער הקב"ה אומר בכיכול קלני מראשי קלני מזרעתי (תניגה ט"ז ב'), וידוע דמכמה מצות פטורים בעת שמצטערים, כמו מתפילין במיחור ראש (ע' אר"ח סימן ל"ח ט"ט) ומסוכה בשעת גשמים, ואיך יתכן כאן שיתסב הקב"ה ליעקב צער על שביקש לישוב בשלוח, הלא זה פלא ולא ניתן להתיישב \*).

אך מה נאמר, ראשי סתירחר ולכי ידאב למראה טעות אחת במלה אחת בראשי כאן, טעות מגונה ובוזיה, והיא הנותנת לכל הקושי שבו, כי נוסח המדרש שמביא ראשי הוא במ"ד לפנינו בזה הלשון, אמר רבי חא.

(\*) ועל פי מה שבארנו כאן פירשנו כונת הנוסח בברכת המזון... הוא ימלנו לעד... ברכה, ישועה ונחמה, פרינסה וכלכלה ורחמים וחיים ושלום וכל טוב ומכל טוב לעולם אל יחסרנו, והנה הלשון, וכל טוב ומכל טוב, הוא כמו כפל לשון, ולא נראה על מה בא הלשון לעולם אל יחסרנו, אחרי שכבר חשב הכל, אך כונת הלשון, ומכל טוב לעולם, מוסב על הסוב הנצחי, לעזה"ב, ואנו מבקשים, שאעפ"י שיגיע לנו ברכת ישועה ונחמה, פרינסה וכלכלה ורחמים וחיים ושלום וכל טוב, בעזה"ז, אעפ"י כן לא יחסרנו (כלומר, לא ינקה לנו) מן הכל טוב שהוא לעולם, נצחי, אך יוכנו לחול שני עולמות.

## יִשְׁנָאוֹ אוֹתוֹ (ל"ז ד')

הנה זאת רגיל מאד, שהאב יאהוב את הבן וקנים ביותר, וכן הוא בטבע. ולא שמענו כמעט כי על זה ישנאו אותו יתר הבנים, ואדרבה, לפעמים גם הם מתגעגעים עליו בשעשועי חסד, וכאן מפרש ששנאו אותו על אשר ראו כי אותו אהב אביהם, וזה פלא.

ואפשר להסביר זה, כי לא על אהבתו אליו חרה להם, כי אם מפני שקנאו לאמותיהם, כי חשבו, שסבת אהבתו אליו, הוא לא מפני עצמיותו שלו, אך מפני אהבתו תיתירה לאמו, ומכלל הן ראו שוין נפשו לאמותיהם וקנאו להן.

וראי נאמנה לזה ממה שמצינו שראובן קרא לרחל „צרת אמי" (שבת ג"ה ב'), ומבואר מזה, שקנאו ליחסי הקרים אל אמותיהם והפכם לרחל. וגם אפשר לומר סבת שנאתם לו עפ"י מה שאמרו בקדושין (פ' ב') דסתם אחים מן האב שונאים זה את זה, מפני שמעטיין זה לזה בחלק ידושתם, וכאן ה"ר לאחים יסוד נאמן לזה, כי ידעו, שאברהם העביר את כל טובו מיתר בניו ליצחק, כמש"כ (ס"פ ח"י, כ"ד ה') ויתן את כל אשר לו ליצחק, ויצחק נתן הכל ליעקב, כמו שאמר (פ' תולדות, כ"ז ל"ג) גם ברוך יהיה, ובזה הראה, כי לא רק שלא חזר מהברכות לו מסבת המאורע מהעצמה, אך גם קיים אותם, ולכן חששו כאן האחים שילך יעקב בדרך אבותיו, ומיתרון אהבתו אליו יעביר כל טובו אליו, ולכן לא האהבה כשהיא לעצמה וחתה הסבה לשנאה זו, כי אם מפני התוצאות האפשרות לבא מסבת האהבה.

## וְלֹא יִכְלוּ דַבְּרוּ לְשֹׁלוֹם (ל"ז ד')

חלשון „דבר" אינו מבואר ברחבה, ואפשר לומר, דהכונה, שלא היו יכולים לסבול גם כשהי' מדבר אתם דברי שלום, והלשון ולא יכלו דברו הוא לשון קצר, ושעירו — ולא יכלו שאת דברו שלום, וכמו ביטוי (א' י"ג) לא אוכל און ועצרה, דהכונה — לא אוכל שאת, ובתהלים (ק"א ה') גבה עינים ורחב לב אותו לא אוכל, וגם כן הכונה לא אוכל שאת, או לסבול, בגודל הלשון אני אשא ואני אסבול (ישעיה, מ"ז ד').

ויותר נכון לפרש על דרך הפשט, כי המלה „דבר" באה בקיצור ובהבלעה תחת „דבר עמר" וקיצורים כאלה הוא חוזק נפרץ במקרא, כמו ביהושע (ט"ו י"ט) ובשופטים (א' ט"ז) כי ארץ הנגב נתתני תחת נתת לי, וצרימיה (י' ב') בני יצאני, תחת יצאו ממני, ושם (כ' ד') חזקתני וחולל, תחת חזקת ממני, ובאיוב (ל"א ל"ז) מספר צעדי אנידני תחת אגדי לו, ובנחמיה (ט' כ"ח) ויזעקו — תחת ויזעקו אליך, ועוד.

ועפ"י זה יתפרש בברכות (י"ב ב') והלשון דכתיב בפרשה בלק כרע שכב כארי וכלבאי מי יקימנו ופירש"י, כרע שכב דמי לבשכבך ובקומך, שהקב"ה שומדנו בשכבנו ובקומנו לשכב שלום ושקטים כארי וכלבאי עכ"ל, ולפי זה יתפרש הלשון מי יקימנו מענין ריגו והתקוממות, כלומר, מי יקום עליו להרגיו ולוון אותו ממקומו, ומלשון בת קמה באמה (מכא, ז' ר') וכן קמו בי עדי שקר (תהלים, כ"ז ב'), כי דרך עדי שקר לקום בעזות, וכה כנות הלשון מי יקימנו — מי יקום עלי, וכעין הפסוקים שהבאנו.

## חַמְלֶךְ תַּמְלֶךְ עֲלֵינוּ אִם מִשַּׁל תַּמְשַׁל בְּנוֹ (ל"ז ח')

כפילת השררות, מן מלוכה ומן ממשלה, אפשר לבאר עפ"י מה שהגבילו חוקרי הלשון בתכונת השמות מלך ומושל, כי מלך הוא המולך ברצון העם, כלומר, שמקבלים אותו עליהם ברצון למלך, ומושל הוא הרודה בחוקה על העם מבלי שאל את פיהם, על דרך זה יתפרש כאן כפילת השררות, חמלך תמלך עלנו — ברצון, או אם משל תמשל בנו בחוקה.

אבל עיקר כלל זה לא יתאמת, כי מצינו ביחזקאל (כ' ל"ג) נאום ה' אם לא ביד חזקה ובזרוע נטויה אמלך עליכם, הרי משתמשים בלשון מלוכה גם לרדיה בחוקה.

ועל דרך זה מפר' דחזקאל פירשנו בר"פ ברכה ויהי בישורון מלך בהתאסף ראשי עם יחד שבטי ישראל, ולפי חז"ל מוטב זה על משה, ורומה הכתוב לומר כזה, כי אעפ"י שאפשר למלך גם ביד חזקה, אבל מלכותו של משה קבלו בהתאסף ראשי עם יחד עם שבטי ישראל, כלומר, כולם כאחד קבלו מלכותו באהבה וברצון, באין אוסס.

ויותר קרוב לומר, דשם ממשלה יונה לא רק על ממשלת תקיפת מלכות בכח וביד חזקה, אך גם על תקיפת הרוח מאדם לאדם, כמו והוא ימשל בך, דהכונה שהוא יהי תקיף עליך ברוח ותהי נשמעת לו, וממובן זה הלשון ומושל ברוחו (משלי, י"ז ל"ב) שאין הכונה גבורת הגוף כי אם תקיפת הרוח, וזהו שאמרו, המלך תמלך עלינו בגבורת הכח, או משל תמשל בנו בתקיפת הרוח שתהי למעלה ממנו וגו' כמו פחותים ממך ברוח.

## וַיַּחְלוּם עוֹד חִלּוּם אַחֵר וַיִּסְפַּר לְאַחֵיו (ל"ז ט')

בחלום הראשון כתיב ויסיפו עוד שנוא אותו, וכאן לא כתיב זה, ואפשר לומר בטעם הדבר עפ"י מה שאמרו בשבת (פ"ז א') דלשון „הגדה" מורה על דבור תקיף בשים לב, ומכאן חז"ל מלה זו בדרך רומזין לדברים קשים כגידיו (בסגנון לשון נופל על לשון, הגדה — גידיו), ולכן בחלום הראשון דכתיב ויגד לאחיו, ועוד אמר שם שמעו נא, ומוזה ומוזה ה' נראה

להם כמו שאמר בגדל לב, שמעו נא את החלום ושימו לבכם לדבר החלום שאגיד לכם, ודנו מלשוננו, כי כיוון להצפין בדבריו רוח מושל, ועוד הרגישו, כי רק להם סיפר החלום ולא גם לאביהם, ומכל אלה הי' להם סבה לשנאו אותו. אבל כאן בפסוק זה, בהחלום השני כתיב דק שסיפר (ויספר לאחיו) כמו ספור דברים בעלמא, על כן לא נתנו לה ערך כונה מיוחדת מצדו אליהם, וגם כי סיפר אותו גם לאביהם, ולכן לא כתיב כאן וישנאו אותו, כי לא היו מתחשבים עם כל דבריו.

וראה במאמר הבא בטעם הדבר שלא סיפר לאביו גם את החלום הראשון.

### ויספר אל אביו ואל אחיו (ל"ז י')

מה שלא סיפר לאביו גם החלום הראשון, אפשר לומר, משום דענינו של הראשון מכון להפתרון שבא אחריו (בפרשה מקץ), והיינו כי לראשונה בא אליו רק האחים עם המסורה לקנות תבואה, וזה ענין החלום (הראשון) מאלמים אלומים, שזה התעסקות בתבואה, והבין, שהחלום שייך כלול להם, ולכן סיפר אותו רק להם ולא גם לאביו, ולא כן החלום השני שהוא מכון לביאת כולם אליו (כידוע בפ' ויגש), ולכן הגיד לו לבו, כי הוא שייך גם לאביו, וסיפר גם לו. וכן נראה מדברי אביו אליו (בפסוק הבא) הבוא נבוא וגו', ונראה, כי הציץ ברוחו שהחלום שייך גם לו.

### הבוא נבא... להשתתחות לך ארצה (ל"ז י')

מכאן סמכו לענין כמה דינים דסתם השתתחיה הוא לארץ, כמו לענין עבודה זרה ולענין אבן משכית, דכתיב בהם לא תשתתחו (פ' יתרו וס"פ בזה) וכן לענין הודאה לה' וכזה גדול ביום הכפורים, ועוד. ויש להעיר על סמיכות לפסוק זה ועברו על הפסוקים בתורה הקדומים לפסוק זה, כמו בלוט, וישתחו אפים ארצה (פ' וירא י"ט א'), ובאליעזר עבר אברהם, וישתחו ארצה לה' (פ' חיי, כ"ד ג').

אך הסברא בזה, דשם כתיב מפורש וישתחו ארצה, אם כן אין ראוי דהייני דכתיב סתם השתתחיה, כמו בצנינים שהבאנו, בענין ע"ז ואבן משכית, דשם גם כן המובן מהשתתחיה ארצה, אבל כאן, לכסיספר יוסף את החלום לאביו אמר, והנה השמש והירח משתתחים לי, ולא אמר משתתחים לי ארצה, ויעקב בחזירתו את דבריו אמר להשתתחות לך ארצה, אעפ"י דיוסף לא הוזכר, "ארצה", מתבאר מזה, דגם סתם השתתחיה, כמו שאמר יוסף, הוא גם כן ארצה, משום דאם לא כן לא הי' בחזירתו את דבריו מוסיף לשון "ארצה".

### ויקנאו בו אחיו ואביו שמר את הדבר (ל"ז י"א)

לכאורה הוא לפלא, כי אחרי שאביהם ביטל את כל דבריו בבטיל מוחלט, אם כן למה קנאו בו אחיו.

וקרוב לומר בטעם הדבר, כי קרוב לשער, שראו או הרגישו שאביהם "שמר את הדבר", והבינו, כי אמנם לא דבר רק הוא, ורק למען הרחקת קנאת אחים והרתורי שנאה, ביטל לפנים את כל הדבר, אבל בעומק לבו דאח בו איזה עתידות, ועל כן שמר את הדבר.

ויהי' לפי זה הלשון ואביו שמר את הדבר סבה למה שאמר מקדום ויקנאו בו אחיו, ויהיו' של ואביו באה תחת המלה, "יען", ויהי' המשך הלשון ויקנאו בו אחיו יען כי אביו שמר את הדבר.

ובאמת מצינו שהוא"ו יבא תמורת המלה "יען", כמו בישעי' (ס"ד ד'), הן אתה קצפת ונחטא, ששיעורו, הן אתה קצפת יען כי נחטא, ובאיוב (י"ד ו') וגבר ימות ויחלש, שבאורו, וגבר ימות יען כי יחלש (ויתמו כחותיו).

וכן נבאר כזה להלן בפרשה בפסוק וירא אדוניו כי ה' אתו וכל אשר הוא עושה ה' מצליח בידו (ל"ט ג') ופירשנו הכונה שמה ראה אדוניו כי ה' אתו יען כי ראה שכל מה שהוא עושה ה' מצליח בידו. וכן מצינו כזה בתזיל, בגדרים (פ"ג ב') האומרת קונם שאינני נהנה לבריות אין הבעל (או האב) יכול להפר, ויכולה היא ליתנות מלקט שכחה ופאה, והכונה, שעל כן אינו יכול להפר, יען כי יכולה ליתנות מלקט שכחה ופאה, ולכן אין זה ענין נפש אצלה, ולכן אינה מוכרתת להפסד הנדר, ובלא הכרח אין מפירין.

ובבסי' ב"מ (ק"א א') המקבל שדה מחבירו (באריסות) חולקין בזמורות ובקנים, ושניהם מספקין את הקנים, ופירשו בגמרא, דהלשון "ושניהם מספקין את הקנים" הוא נתינת טעם על זה שחולקין, כלומר, חולקין בזמורות ובקנים — יען ששניהם מספקין אותם ושייכים לשניהם. ולפי זה, הא"י מן ושניהם הוא במקום "יען".

### הלא אחיך רועים בשכם (ל"ז י"ג)

לא נתבאר על מה באה הקדמה זו לענין השליחות, כי הלא בודאי ידע יוסף מזה, והי' לו להתחיל ישר בהשליחות, לך וראה, ויתכן, כי הי' יעקב דואג על היותם בשכם, מקום שהתושבים יתייחסו להם בשנאה על דבר ההרג הרב בתוכם ע"י שמעון ולוי, וכיון יעקב לומר בזה, כי אחרי שהם רועים במקום סכנה דרוש לבקר את שלומם ואת אשר אחם.

וקרוב לומר, דזו היא כונת הגמרא בסנהדרין (ק"ב א') דשכם הוא מקום

מוכן לפרענציות, וזה הוא מפני יחס התושבים למשפחת יעקב, ועיין עוד במאמר שאחר הבא על חזויות יתירה ביחס לעיר שכם.

**ואמר לו לך נא ראה את שלום אחיך  
ואת שלום הצאן והשיבני דבר (ל"ז י"ד)**

אריכות הלשון הזה אפשר לבין עפ"י מה שכתב רש"י למעלה בפסוק (ב'). ויבא יוסף את דבתם רעה אל אביהם, שענין הדבה ה' כלול משלש ענינים, האחד שמוללים בבני השפחות (בבני בלהה וולשה), השני — שאוכלין אבר מן החי, השלישי — שחשודין על העריות (ומתבאר שם שעתה הטענה בכל אלה).

ולפי זה אפשר לומר, שצוה יעקב עליו ללכת ולראות ולהודיעו על אדות שלשה דברים אלה, ואמר, ראה נא את שלום אחיך — שלוםם ביניהם, וזה כנגד הדבה שמוללין בבני השפחות, ואת שלום הצאן — אם הם (הצאן) שלמים בגופם, וזה כנגד הדבה שאוכלים אבר מן החי, והשיבני דבר — כנגד הדבה שחשודים על העריות (וזה לשון נקיה מן ערות דבר).

**והשיבני דבר (ל"ז י"ד)**

במאמר הקודם בארנו על דרך דרש אגדי את כוננו בלשון דבר. אכן צדין צריך באור הלשון „והשיבני“, כי זה ממילא ידוע, כי הלא תכלית השליחות הוא כדי להשיב, ואם למען הכוונה שבמאמר הקודם ברמז מלת „דבר“ ה' אפשר לבטא בלשון אחרת, כמו ואת דבריהם, וכדומה, אבל הלשון והשיבני אינו מכוון, כמו שבארנו.

אך יתכן עפ"י מה שכתבו באגדות, שרצה לזכות את יוסף במצות כבוד אב, כדי שיה' שליח מצוה, והמצוה תגן עליו לכל יה' נזוק בדרך, אבל הן, כידוע, מגינה שליחות מצוה רק בחליכה ולא בחזרה, כמבואר בקדושין ל"ט ב' ובזולתין קמ"ב א' — לכן שירש לו מפורש התיבני דבר, כדי שגם בחזירתו יה' מקדש במצוה מיוחדת, להשיב דבר אל אביו, ויהי גם בחזירתו שליח מצוה.

ומה שלא הועילה לו כל זה, כי לבסוף נכשל ונסדר בשליחות זאת עד רדתו למצרים אחרי הרפתקאות שונות — הוא עפ"י מה שזכרנו למעלה במאמר שלפני הקודם, בפסוק הלא אחיך ורעים שכמם, דמקום שכם נקרא „מקום מוכן לפרענציות“, עיי"ש, ומקום כזה נקרא כמו „שכיח והיזק“, ובשכיח הויקא מבואר במקומות הסוגיות הנזכרות שלא תגין שליחות מצוה, יען כי אסור לאדם להכניס עצמו למקום סכנה.

**וימצאנו איש (ל"ז ט"ו)**

ברש"י בשם מדרש, וימצאנו איש, זה מלאך גבריאל, עכ"ל, ולא נתבאר על מה נוסדה דרשה זו.

וקרוב לומר, משום דלשון „מצא“ יונח על הרוב על דבר שמחשפין אחריו, כמו בס"פ ויצא, ויחפש ולא מצא, ובשה"ש (ה' ו') בקשתיהו ולא מצאתיהו, ובספור פסוק י"ז וימצאם בדותן, לאחר שחפש אחריהם, אבל על מקרה פגישת עם אדם שאין מחפשין אחריו יונח יותר הלשון ויפגשוה, כמו המתנה הוא אשר פגשתי (פ' ושלח, ל"ג ח') וכן במשלי (כ"ב ב') עשירי ורש נפגשו, ועוד הרבה.

וענן דכתיב כאן וימצאנו איש, ולא ויפגשוה, משמע שחפש אחריו המתין עליו עד שיתעה בדרך כדי להוריתו הדרך הנכון, וזה לא יוכל לטוב על אדם, כי מאין ידע אדם שיתעה בדרכו, ולכן דרש דמוטב על מלאך, ויען כי גבריאל המלאך מכונה „איש“, כמו בדניאל (ט' כ"א) והאיש גבריאל, ומוטב שם על המלאך הנקרא בשם זה, לכן קראו הדורש כאן איש, ועיין עוד בסמוך.

וטעם כנוי „איש“ למלאכים, יתבאר עפ"י הכתוב ביחזקאל (א' י') בצירוף המלאכים „ורמות פניהם פני אדם“, ובמ"ר פרשה קרח (פרשה י"ט) אמרו, גדול כחם של נביאים שמדמים דמות גבורה של מעלה לצורת אדם, שנאמר (דניאל, ה' טז) ואשמע קול אדם מדבר, ובשירת הים (פ' בשלח), ברצותם להפליג בגבורתו של הקב"ה במלחמה, אמרו, ה' איש מלחמה, ובירושלמי יומא (פ"א ה"ה) על הפסוק דפרשה אחרי (י"ז י"ז) וכל אדם לא יהיה באהל מועד, אמרו, אפילו מלאך, ועיין עוד מזה בזהר פרשה משפטים, דף צ"ד ב'.

**נצטנו מזה (ל"ז י"ז)**

במדרש כאן אמרו, נסעו ממדותיו של הקב"ה, וצדיק באור, וקרוב לומר עפ"י המבואר במדרש כאן על הפסוק הבא ויראו אותו ויתנכלו אותו להמיתו, שראו, אשר בדיחוק הזמן יצא ממנו ירבעם בן נבט שהחטיא את ישראל בעבודה זרה, ועל יסוד זה רצו להמיתו עתה.

אבל מדותיו של הקב"ה אינן כן, אך הוא דן את האדם רק לפי מעשיו של אותה שעה שהוא נזון, כמבואר במס' רה"ש (ט"ו ב') ולמעלה בפרשה וירא בפסוק כי שמו ה' אל קול הנער באשר הוא שם, עיי"ש ברש"י (כ"א י"ז) ומשיכ' אנו.

וזה כונת המדרש, שבלשון נסעו מזה שאמר לו המלאך צפון רמז שנסעו ממדותיו של הקב"ה שרוצים לדנו על העתיד.



ויראו אותו מרחוק (ל"ז י"ח)

ששחות הלשון מורה דכולם כאחד ראו אותו מרחוק, ואעפ"י שכח הראי' אין שוה בכל אדם, אך מבואר במס' בכורות (ג"ד ב') דאצל רועים שלים כח הראי' במרחק גדול, והם הלא היו רועים, כמבואר למעלה בפרשה, ולכן ראו אותו כולם מרחוק, וזה מדגיש הכתוב ויראו אותו מרחוק.

ויתגבלו אותו לחמיותו (ל"ז י"ח)

הפעל, "גבלי" משותף עם הפעל "ומס", הסתר מרמה בלב, וכמו בפרשה ענחס (כ"ה י"ח) בגבליהם אשר נכלו לכם, כלומר, במחשבות מרמה. ואמנם לפי זה לא יגביל הלשון ויתגבלו אותו, והי' דרוש לומר ויתגבלו אליו, ולכן פירש"י, אותו — כמו אתו עמו, כלומר, אליו, עכ"ל, אבל סתומים הדברים.

ואפשר לומר, דכונתו, דמצינו הלשון אתו עמו ומובנם — אליו, וגם כאן כן אפס"י דכתיב אותו אבל המובן — אליו, אך לא פירש איפה הם הלשונות אתו עמו במובן אליו.

וקרוב לומר, כי בלשון אתו מכיין להלשון בס"ס נשא ובבא משה אל אהל מועד לדבר אתו וישמע את הקול מדבר אליו מעל הכפורת וירבך אליו, והנה פתח בלשון לדבר אתו וסיים בלשון לדבר אליו, הרי דגם אתו הוא כמו אליו, וכן תרגם בשניהם אונקלוס למלא עמי, ואותו הוא כמו אתו. והלשון, "עמר" במובן אליו נמצא במגילת אסתר (ו') על שאלת המלך מה נעשה יקר וגדולה למרדכי, השיבו לא נעשה עמו דבר, והי' צ"ל לו, כלשון השאלה, "למרדכי", אך הלשון, "עמר" היינו לו, והוא כמו אליו.

ויתגבלו אותו לחמיותו (ל"ז י"ח)

במרדש כאן איתא, שאמר, נשסה בו את הכלבים, ושייכות עונש זה אליו אפשר להסביר, משום דתם שנובוהו למדבר לשון הרע, כמו שכתוב למעלה (פסוק ב') ויבא יוסף את רבתם רעה אל אביהם (ועיי' ברש"י), ובגמרא פסחים (ק"ח א') מבואר, דזה המספר לשון הרע ראוי להשליכו לכלבים, ולכן רצו לענשו כפי מדתו.

וטעם שייכות עונש זה לבעל לשון הרע אפשר לומר עפ"י הפסוק דקחלת (י' י"א) ואין יתרון לבעל הלשון, ועל זה אמרו בגמרא, תענית (ח' א') מי הוא בעל הלשון זה המספר לשון הרע (עיי' ברש"י), ודרכו של כלב לנבט בלשון, וביאר הלשון ראוי להשליכו לכלבים — כלומר, למי שמחזיק בסבב כלבים שנובחים בלשון.

ונראה מה יהיו חלמותיו וישמע ראובן ויצילו מידם ויאמר לא נכנו נפש ויאמר אליהם ראובן וגו' (ל"ז ב'—כ"ב)

עיי' רש"י במדרש, דהלשון ונראה מה יהיו חלמותיו אינו מלשון האחים, אך בת קול יצאה לעומת דבריהם ונהרגהו, אמרה היא ונראה מה יהיו חלמותי, נראה דברי מי יקום, שלכם או שלי (הכונה או שלי יתכן לומר דמכוון לזה שלשעמים באים חלומות עפ"י רוח ממרום, כמס"כ פ' בהעלתך) בחלום אדבר ופירשו בברכות נ"ה ב', דהכונה ע"י מלאך, והוסיף רש"י לפרש, דע"כ אי אפשר לפרש שהאחים אמרו כן ונראה מה יהיו חלמותיו, שהרי אם יתרגמוהו בשלו חלמותיו, עכ"ל.

והנה הלשון וישמע ראובן ויצילו מידם אינו דבוק, והא לעת עתה לא הציל אותה, כי לא נודע אם ישמעו אליו, והי' צ"ל וישמע ראובן ויאמר אל תשכחו דם וכו', וגם כפל לשון ויאמר ויאמר אינו מבואר, ואולי אפשר לפרש לשון זה ביחס אל הבאור שהבאנו על הלשון ונשמע מה יהיו חלמותיו שזה הי' בת קול — עפ"י מה שמסופר במס' תענית (כ"א א') אילפא ורבי יוחנן הוו עסקי באורייתא, דחיקא להו מילתא (היו בדחקות), אמרי, נקום וגיזל ונעביד עסקא (נתעסק בבסחור), אתו תרי מלאכי השרת שמע רבי יוחנן דאמר חד לחברי, נשדי עלייתו ונקטלינהו, שפניחין חיי עולם (למד תורה) ועוסקין בחיי שעה (במסחר וקנין), אמר לי אידך, שבקינהו, דאיכא בהו חד דקיימא לי שעתא (שצילח במעשיו), רבי יוחנן שמע, אילפא לא שמע, אמר לי רבי יוחנן אילפא, שמע מר מידי, אמר לי, לא, אמר רבי יוחנן, מדשמעי אנא ואילפא לא שמע מינה, שמע לירידי קיימא לי שעתא, ע"כ.

ועפ"י זה יש לפרש שכן, דאחרי שהבת קול אמרה ונראה מה יהיו חלמותי, דבוק ללשון זה כתיב וישמע ראובן, וראה, כי רק הוא שמע ואחיו לא שמעו, יען כי הוא שמעו היו מסלקין עצמן מכל הענין, אמר, מדכולם לא שמעו ורק הוא, שמע מיגה שעליו מוטלת הצלתה, והחליט להצילו ואמר כמו לגבשו לא נכנו נפש, ואח"כ החל לטעון בזה עם אחיו ויאמר אליהם אל תשכחו דם וכו', ומבואר כפילת הלשון ויאמר לא נכנו נפש ויאמר אליהם אל תשכחו דם, והוא, כי ויאמר הראשון אמר לעצמו, לאחר ששמע הב"ק, והשני אחיו, כמבואר.

למען הציל אותו מידם להשיבו אל אביו (ל"ז כ"ב)

בספר זרע אברהם (מפרש למ"ד) פרשה ושב ובס' ילקוט אליעזר ערך חנוכה, אות כ"ה, הובא מדרש אגדה על הפסוק בשה"ש (ד' י"ד) הודאם נתנו ריח ועל סתחניהו כל מגדים, דהדאים נתנו ריח — זה ראובן שהציל

את יוסף (ממיתה), ועל פתחיו כל מגדים זו נר חנוכה, ע"כ. ונשאלתי על זה והשבתי:

כי כשנדקדק לדעת, למה בנר חנוכה מצוה להניחה בפתח היוצא לרשות הרבים, בפרהסיא, ובפורים מותר לקרוא המגילה אפילו בפנים חדר שבבית. אך הטעם בזה, מפני שנס פורים ה' בומנו בפרסום גדול, ולכן אין צריך לפרסום מן הצד, כי מעצמו מפורסם, וקריאת המגילה היא רק מצות זכירה, ולא כן נס פך השמן בחנוכה לא נודע כי אם ליחיד סגולה שבמקדש, ולכן צריך לפרסמו, ועל כן מצוה להניחה לנר בפתח רשות הרבים, כדי לפרסמו להנס בפומבי.

וחנה כונת הלשון „למען תציל אותם מידם“ כאן בפרשה ה' בודאי בסתר לבו של ראובן, יען כי לוא הגיד כונת מפורש, בודאי לא שמעו לו אחיו, כי רצונם ה' להאבידו, ובכל זאת פרסמה התורה כונתו, ומתבאר מזה שדבר סתר של מצוה דרוש לפרסם.

וזהו כונת המדרש, הרדאים נתנו ריח, זה ראובן (ורדאים כגוי לראובן ע"ש וימצא דרדאים בשדה, ויצא, ל' י"ד) שחשב מצותו בסתר ופרסמה התורה ענינו, כריח ניחוח, ועל פתחיו כל מגדים — זה נר חנוכה, כלומר, למרין אנו מזה לנר חנוכה שהנס ה' בסתר שצריך לפרסמו, ולכן מצוה להניחה בפתח היוצא לדשדיר, משום פרסומא.

**וישבו לאכל לחם (ל"ו כ"ה)**

לא נתבאר כונת תכלית הסיפור משיבתם בסעודה, ומה ג'ים בזה לענין. ואפשר לומר עפ"י המבואר במ"ר נח (פ' ל"ח) כל מקום שנאמר וישבו לאכול, השטן מקטרג, וענין הקטרוג בזה יש לבאר עפ"י המבואר במס' ברכות ל"ב א', מלי כריסא זני בישוי (כשהכרס מלא (שבע) נוזן הנפש) בישוי, שנאמר (פ' וילך, ל"א כ') ואכל ושבע ודשן ופנה וגר (ועוד מבואר שם פסוקים להוראה זו).

ועם זה ראו להעיר, כי בכל מקום דכתיב שם „לחם“ להוראת סעודה מוסב על סעודה גדולה ורחבה, לא רק לחם לבדו, כמו בפ' מקץ במאמר יוסף שימו לחם, ומוסב שם על סעודה רחבה לאורחים, ובשמואל א' (כ' כ"ז) מרדע לא בא אל הלחם, ומוסב שם על סעודת המלך (רע' לפנינו בר"פ ויצא בפסוק ונתן לי לחם לאכול), לכן אפשר שכונת הכתוב כאן בספור ישיבתם לסעודה להקל באיזה ערך את ענינם בזה עם יוסף, כי אחרי ששבעו בסעודה רחבה שלט עליהם השטן (היצירי) לעשות מעשה מורו מהמכירה.

**ועל משיכ רש"י בפ' זה שנהדמנו לו בשמים כד' ע' א' יריח ויח רע ע' משיכ בר"פ שמות בפ' ותחמרה בחמד ובנפת.**

**פי אחינו בשרנו הוא (ל"ו כ"ז)**

ראה מה שכתבנו למעלה בפ' ויצא בפסוק ויאמר לו לבן אך עצמי ובשרי אתה (כ"ט י"ד).

**הילד איננו (ל"ו ל')**

**ע' לפנינו בפ' תשא בפ' ומשרתו יהושע בן נון נער (ל"ג י"א).**

**הילד איננו ואני אנה אני בא (ל"ו ל')**

טעם הדבר שייחס ערבות תוצאות האסון אליו יותר מאשר אל כל האחים הוא פשוט משום דמדמד העולם שהבכור נושא עליו אחריות כל אחיו, מפני שעניי כולם צופיות לדרכו ולהנהגתו, ומטעם זה מחויבים כל האחים בכבודו, ומטעם זה בכבוד כל אח גדול, אף שאינו בכור, (כמבואר בכתובות ק"ג א'), יען כי בטבע שאח הולך בדרכי אחיו הגדול ממנו, וענין עזר מענין זה לפנינו בפ' מקץ בפסוק ויקח מאתם את שמעון (מ"ב כ"ד).

וראיתי להעיר על מה שאמרו בסנהדרין (ר' ב') על לשון שאמר יתודה מה בצע כי נהרג את אחינו (פסוק כ"ז), ואמרו, כל המברך את יהודה הרי זה מנאץ, ופירש"י כל המברך את יהודה, שמשבתו — על שלא הניח להרוג את יוסף, ולכאורה דבר פלא, כי למה יקרא לוח מנאץ, וגראה לפרש הכונה בדרך פשוטה מאוד, יען כי לאדם גדול וצדיק לא יקביל השבח שאינו גולן ורצוה, ושבוה הוא רק בצדקת מעשיו הטובים, ואם ישבחו אותו בזה שאינו רוצה וגולן נראה כי אמנם הוא ראוי לזה, אלא שאינו מוציא זה אל הפועל, ואם כן שבת זה הוא באמת גנאי לו, וזו היא הכונה כל המברך (המשבח כפירש"י) את יהודה בזה שלא רצה להרוג את יוסף הוא באמת גנאי לו.

ועפ"י זה פרשתי בב"ב = ב', אמר ר' אלעזר, גדולה צדקה שמקרבת את הגאולה שנאמר, (ישעי' נ"א א') שמרו משפט ועשו צדקה כי קרובה ישועתי לבא, ולכאורה קשה, כי פתח במעלת צדקה לבד ומביא רא"י משתי מעלות, ממשפט ומצדקה.

אך הבאור הוא, כי המשפט לא יחשב למעלה, יען כי הפכו הוא גול ועול, ואין ראוי לחשב פוט זה לזכות, ולא כן מצות צדקה, שבמניעתה חזק רק חסרון פטוה, אבל מעלתה גדולה שמקרבת את הגאולה, אך בתנאי

שבכלל הנהגת החיים ישמר משפט, ובלא זה (כלומר, בהפכו) אין כל חשיבות בצדקה.

וקרוב לענין כזה יש להעיד בספר מלאכי בשבח הלוי (ב' ו') תורת אמת היתה בסיוה וצולה לא נמצא בשפתיו כי מלאך ה' צבאות הוא. וישלף מאור מה שבה הוא איש רם המעלה כזה, כי לא נמצא עולה בשפתיו, ושבת כזה ראי איש המוני מן העם.

אך אפשר לבאר עפ"י המבואר בכ"מ בגמרא בגדולי החכמים שבא דין לפניהם ופסקו ואח"כ נוכחו וסעו. וחזרו ופסקו כדן. כמו שאמר אחד החכמים. דברים שאמרת אליכם טעות הם בידי (שבת ס"ג ב'), ורבה הדר מדבריו (כתובות י"ב ב') והרבה כהנה. וכן בחגיגה ג' ב' ת"ח שעוסק בתורה, זה מטמא וזה מסחר. זה פוסל וזה מכשיר. אעפ"י שלבסוף באו לברור ההלכה. אבל הן מתחלה טעה אחד בדן, ועל כלה אפשר להמליץ, אעפ"י שתורת אמת בפניהם. כלומר, שלבסוף עמדו על האמת. אבל מקדם ה' עולה בשפתותם, כי טעו ושגו, אבל זה הלוי יורה מתחילה דין אמת, ועולה (טעות) לא נמצא בו אף לזמן.

וישלחו את כתובת הפסים ויביאו אל אביהם ויאמרו (ל"ז ל"ב)

קשה להבין ענין שני הפעלים, וישלחו—ויביאו הנאים כאחד, כי אם שלחו ע"י שליח הלא לא הביאו בעצמם, והטיפח, אם הביאו בעצמם הלא לא שלחו ע"י שליח.

לכן אפשר לומר, כי הוראת הסעל וישלחו כאן אינו מובין שליחות, כי אם מענין קריעה ונפץ, כמו ביורא (ב' ח') ובעד השלח יפלו, ובאיוב (ל"ז י"ב) וחיתו מעבור בשלה, ובד"ה"ב (כ"ג י') ואיש שלחו בידו שהבאור בכולם חרב המהרס ומנפץ, ונתערך כאן משם זה יחס הפעל, מענין קריעה וחרס כי בריצותם להאמת לעיצב את דבר הטידוף ע"י חיות קרעו את הקתנות שלו לתלות דבר הקריעות בהן, ויהי המובן מן וישלחו — ויקרעו.

ויקומו כל בניו וכל בנותיו לנחמו (ל"ז ל"ה)

מצינו בענין תנחומין הלשון וישלח דוד לנחמו (ש"ב, = כ'), או ויבאו אחיו לנחמו (דה"א, ד' כ"ב), ועוד כאלה, אבל הלשון ויקומו כל בניו וכל בנותיו לנחמו — אינו פשוט, כי לשון זה מורה שממו פתאום נתקבצו כולם כאחד לנחמו, וגם מורה הלשון ויקומו מעין התגפלות, בהתעוררות והתאורות בגבורת הרוח, על דרך הלשון קומה ה' ויפצו שונאים (פ' בהעלתך, י' ל"ה), ומה היתה הסבה כאן להתעוררות כולם כאיש אחד לנחמו.

וכן אינו מבואר מה שמקדם כתיב ויתאבל על בנו ימים רבים, הרי שהניחו אותו להתאבל ימים רבים ולא נחמוהו, ואחר שעברו ימים רבים, נתעדרו כמו פתאום כולם כאיש אחד לנחמו, ואין ספק, כי הכל בא בחשבון ובדעה מיושבת.

ובארנו בזה, כי באמת בתחלת המאורע לא מצאו כולם דבר נחמה לנחמו, יען כי אמנם ה' האסון והשבר גדול מאוד ולא ניתן להנחם.

אך לאחר שעברו "ימים רבים" (כלשון הכתוב) ובמס' גיור (ה') מבואר דשיעור ימים רבים הוא י"ב חודש, וקיי"ל דגידה על המת שישתכח מן הלב לאחר י"ב חודש (ברכות נ"ח ב'), ואחרי שהוא אינו שוכח ועדיין מתאבל עליו, הרי זה הוכחה מוכרחת כי עדיין יוסף חי, וע"כ מתאבל הוא. יען ש"אין מקביל תנחומין על החי" (מס' סוברים פכ"א הלכה ט').

ומדויק הלשון והמשכו, ויתאבל על בנו ימים רבים, שהם י"ב חודש, וכיון שראו שאינו פוסק מלהתאבל, קמו כולם לנחמו בהוכחה נאמנה כי חי הוא, כמבואר.

ועפ"י באור זה בארנו כונת הגמרא בב"ב (ס' ב'), כל המתאבל על ירושלים זוכה ורואה בשמחתה, שנאמר (ישעיה, ס"ז י') שישו אתה משהו כל המתאבלים עליה (מוסב על ירושלים), ולכאורה ה' צריך לומר בגמרא תחת זוכה ורואה — יזכה ויראה בעתיד, וכן בפ' הנזכר תחת שישו — ישישה, יען כי לע"ע היא בגלות, ולשמחה מה זה עושה (\*).

אך הבאור הוא, כי הן אפשר לחשוב, כי אבדה תקותנו כולה חלילה, מלשוב לארץ אבותינו, ואם כה היינו חושבים, אז הלא נחשב הדבר (דבר ההשבה) למת, ואחרי שגידה על המת שישתכח מן הלב, מפני שלא ישוב עוד, אם כן, אכן היינו מתיאשים ונתרלים מלזכור ומלהתאבל עוד, אבל מכיון שאנו רואים כי לא נחל מלהתאבל ומלקות, אם כן, זה גופא סימן הוא שהזכר חי חי הוא, ולכן אין מקביל תנחומין על החי, ונאמנה תקותנו לבא, ולכן מכיון שזה גופא שאנו מתאבלים על ירושלים, סימן הוא שהדבר (דבר ההשבה) חי הוא, ואם כן נוכל לשמות בזה גם בהוה, יען כי האבילות עדות היא לנו שתקומו נכונה, וגם אם תאחזר בלא תבא.

וזהו שאמר, כל המתאבל על ירושלים — סימן הוא לו שהדבר חי וקיים, ולכן זה המתאבל יוכל לשמוח בזה גם עתה, כלומר, יכול לשמוח בתקוה

(\*) עיי' במגן אברהם ריש סימן תקס"א לענין תובת קריעה בראש צרי יתרוח בחורבן כתב בזה הלשון, ואעפ"י שישכח בהם ישראל, אך כל זמן שהאופות פושלות עליהן מקרי תורבן, עכ"ל, ותנסיח מרה אמתה חריבה.

(ש"ב כ"א), שבאורו, בגלל שאול ובגלל בית הדמים, וכן אל הכעס אשר  
הכעסת (מ"א כ"א כ"ב), שפירושו על דבר הכעס אשר כעסת, ובחזקא  
(י"ח ז') אל ההרים לא אכל, ופירושו בסנהדרין (פ"א א') שלא אכל בזכות  
אבות, (וכנראה מפרשים אל ההרים כמו אל ההורים, כלומר, בשביל זכות  
ההרים (אבות), ועוד כהנה).

ויחי בעת ההיא וירד יהודה מאת אביו (ל"ח א')

צריך באור יחס פרשה זו לענין הקודם וגם הסברא נותנת שהי' צריך  
להמשיך ענין מכירת יוסף וירידתו למצרים ולקבוע כאן הפרשה הזאת  
יוסף הורד מצרימה, ועיין ברש"י כאן שכתב טעם על קביעות פרשה זו  
כאן, אך לא ביאר יסוד לזה.

ואפשר לבאר פרשה זו ענין גלות ישראל למצרים וכל הקורות  
אותם שם אל לרגלי מכירת יוסף וירידתו שלו למצרים, כפי המתבאר  
מהמשך הענינים שבפרשיות הבאות, שהוריד לשם את כל בית אביו,  
ונתישבו שם, ולאט לאט החל שעבודם למצרים וכל המוצאות אותם שם, וזה  
ידוע למדי.

וכן ידוע, כי עקרה ויטדה של גאולת ישראל מגלותם יבא ע"י משיח  
בן דוד מלך ישראל, וכמ"ש בזהר פרשה פקודי (דף רל"ב ע"ב) וזהו הוי  
מלכא כהאי עלמא ויהי מלכא לוימנא דאתי, דכתיב (הושע ג') ובקשו את  
ה' אליהם ואת דוד מלכם ופחדו אל ה' ואל סורבו באהרית חיימם, ע"כ,  
(ויתכן דמטעם זה פסקו בגמרא, דמי שלא זכר בבונה ירושלים (בשמיטה)  
ובברכת המזון) מלכות בית דוד לא יצא ירי חובתו (ברכות מ"ח ב' וז"ל  
א') ובתלמוד ומדרשים בא פעמים אין מספר שם משיח הגואל בשם בן  
דוד (כמו אין בן דוד בא אלא בתנאי זה או זה, ע' סנהדרין צ"ז א').

וכן ידוע כי שרש תולדותו של דוד המלך הוא פרץ, הנה הנולד מיהודה  
ותמר, שמבאר בסוף פרשה זו וכמו שמפרש סדר התולדה הזאת בסוף  
מגילת רות, והאלה תולדותו פרץ... עד וישי חוליד את דוד.  
ומתבאר מזה, דכנבד השתלשלות הגלות הבאה ע"י יוסף, כנגד זה  
באה השתלשלות הגאולה על ידי יהודה (בפרשה זו), ולכן סומכים  
הענינים.

ועדיין צריך באור על קדמות ענין יהודה לענינו של יוסף, וגם כי  
בנוגע שבעולם גאולה באה אחרי גלות, וכאן ענין יהודה טרם באה  
תגלות.

וזה יש לבאר בשני אופנים, האחד עפ"י מה שאמרו במס' מגילה י"ג  
ב', אין הקב"ה מכה את ישראל אלא... בן בורא להם דרפואה תחילה שנאמר

זאמנה, וכן בלשון הפסוק שהבאנו ישיש אתה משוש כל המתאבלים עליה,  
וחאבילות סימן לקיומה, ולכן ישיש אתה משוש גם בזה.

וזל בנותיו (ל"ז ל"ח)

במדרש רבה כאן מדייקים הלשון בנותיו, בלשון רבים, בעוד שרק בת  
אחת היה לו (וכן להלן בפרשה ויגש, מ"ז ז', בניו ובנותיו), ותימצו,  
דמוכס על כלותיו שרגליו חמיהו לקרותן בנות, שאין אדם נמצע מלקרא  
לחתנו בנו ולכלתו בתה, ע"כ, וע' בסמוך.

ואמנם גם על דרך הפשט יתכן הלשון בנותיו, רבים, ואפילו בבת  
אחת, שכן מצינו בבנים זכרים יכנה הכתוב המספר בלשון רבים אף כי  
בנפש אחת, כמו בפרשה ויגש (מ"ז כ"ג) ובני דן חושים, אף כי לפי המספר  
יחיד (איש אחו, חושים) ה"י צריך לומר ובן דן חושים, וכן בפרשה  
שנחס (כ"ז ח') ובני פלוא אליאב, ובדו"ק (ב' ה') ובני איתן עזריה,  
ועוד כהנה.

ובפרשת נשא (ד' כ"ז) על פי אחרן ובניו תהיה כל עבודת בני  
הגרשוני, ובפסוק הסמוך כתיב ומשמרתם (של עבודת הגרשוני). ביד  
איתמר בן אהרן, ולפי זה ה"י צריך לכתוב מקודם בפסוק כ"ז על פי  
אחרן ובניו, כיון דרק אחד, איתמר, ה"י מפקד על המשמרת, אך כן לשון  
הכתובים, ואם כן, אפשר לומר זה גם בבנות, (ועיין במס' ב"ב קמ"ג ב'),  
ודע, כי עפ"י האמור במדרש שהבאנו, אין אדם נמצע מלקרא לחתנו  
בנו — עפ"י זה יובן מה שאמר בשבת (כ"ג ב') הרגיל בנר (של שבת,  
כלומר, להרבות בנרות) הו"י ל"י בנים תלמידי חכמים, ומביאין מעשה  
ברב הסדא שהי' רגיל דהוי חליף ותני אפיתתא דבי נשא דרב שינבא  
(כלומר, אפיתתא דחתנו של רב שינבא, עיין רש"י), הוא דהוי רגיל בשגרי  
סובא, אמר, גברא רבה נפק מאבא, (בזכות רבי נרות של שבת) נפק מינייהו  
רב שינבא (ובגמרא כ"ה ב' קרו ל"י גברא רבה), והנה למעלה אמר  
הרגיל בנר הו"י ל"י בנים חכמים, וכאן נפק משם חכם חתני דבי נשא,  
אך מפני שרגליו לקרא לחתניו בניו (כבמדרש כאן), אם כן מה שאמר  
הו"י ל"י בנים תלמידי חכמים, לאו דוקא בנים, אלא גם חתנים.

ויאמר כי ארד אל בני אבלי שאלה (ל"ז ל"ח)

ואפשר לפרש כאן, אל בניו כפשוטו, אל קברו, יחד עמו, שהרי הוא  
חשב שנטרף ע"י חיה ולא בא כלל לקבורה, אך הפירוש, אל"י כמו, עלי  
(בחלוק אה"צ), וכמו ויך את הפלשתי אל מצחו תחת, עלי (ש"א י"ד)  
ובש"ב (י') וידיכיו את ארון האלהים אל צגלה חדשה, תחת, עלי, ובארו  
כאן כמו, על אודות, או, בעבור, בגללי, וכמו אל שאול ואל בית הדמים

(הושע ד י') כרפאי לישראל וגילה עון אפרים, ומפרש, כי אחרי שאין רשואה אז יגלה עון אפרים, ולכן כאן קדם ענינו של יהודה ותולדותיו, כלומר, רשואה הגאולה ע"י משיח בן דוד, לענינו של יוסף — כל ענין ירידתו ושעבוד ישראל למצרים וכל מאורעות הגלות.

וגם ר"ל בטעם קדמות ענין יהודה לענין יוסף במצרים עפ"י המבואר במשנה ריש שברעות, מתחלה עניני שברעות ואח"כ עניני טומאה, ומפרש והולך מוקדם את עניני הטומאה ואח"כ עניני שברעות, ופריך בגמרא (ג' א') הא"ר פתח בשברעות ומפרש עניני טומאה מוקדם, ומשני, רדיני טומאה זוטרי מילייהו סטיק שרי לה, והדר תני דיני שברעות דנפשי מילייהו. ועפ"י זה מכוון הסידור כאן, כי ענינו של יהודה וזטד, דק פרשה אחת, סטיק לו מוקדם, ואח"כ פריש ענינו של יוסף שמכיל כמה פרשיות מן פרשה זו עד סוף פרשה ויחי.

ותקרא את שמו שלה ויהי בכזיב בלדתה אותה (ל"ה ה')

רש"י מתמה, מה בא הכתוב לאשמענין בזה, שהי בכזיב בלדתה אותה, ומה נ"מ בזה, עכ"ל. ואני מוסיף להתפלל על המשך לשון הפסוק בשני עניניו, בקריאת השם ובהודעה שהי אז בכזיב, מה יחס הענינים זה לזה. אבל נראה, כי שתי הפליאות מיושבות כאחת בסוב טעם, כי לפנים ה"י המנהג (כמו שהוא באינו מדינות גם היום), כי זכות קריאת שם לבן הראשון הנולד להאב, כמו שידעה הוא (ועיני בסמוך), להבין השני שייך, חזכות להאב, ולהשלישי — חזור להאב, ולהרביעי חזור להאב, וכן להלאה, ולכן כאן בקריאת שם הראשון כתיב ויקרא שמו, האב קרא לו שם, ובהשני כתיב ותקרא, האם קראה, ואם כן עתה בלדת השלישי, הלא חזור זכות הקריאה להאב, ואין זה כתיב ותקרא, שהיא קראה, וזה מבאר הפסוק עצמו את סיבת הדבר שקראה היא, יען שהוא, האב, ה"י בכזיב בלדתה אותה, כלומר, שהי אז בעיר אחרת, ולכן הוברחה היא לקרוא שם.

ועל דבר המנהג שזכרנו, כי זכות קריאת השם להבן הראשון שייך להאב, כתב בספר עקרי הד"ס לירד סימן ר"מ (במספר סימני הספר — כ"ו) אות ד' בזה הלשון, במקום שנהגו לקרוא הבן הראשון הנולד לאדם בשם אביו (של אבי הנולד) ואשתו רוצה שיקרא על שם אבית שלה, והאיש, משום שלום בית, רוצה להניח לה, העלה הדב (רבן של בעל הספר) דאין לשנות, מפני שיעני מה מצוט כבוד לאביו, ואם היא מתעקשת יקראוהו בשני השמות כדרך כמה אנשים שכופלין שמות בניהם ובנותיהם, אך לא יולול בכבוד אביו לקרוא לבנו הראשון בשם חותנה.

אחרי כי זכות זה לאביו הוא מנהג קדום עכ"ל. והנה לא הביא מקור למנהג זה, והאנחנו מצאנוהו בס"ד בתורה, כמבואר.

ואני ראינו כתוב בשם מהרש"ל, כי פעם אחת נולד להורים בן, ורצה האב לקרוא בשם אביו "יאיר", והאם רצתה לקרוא לו בשם אביה "מאיר", ופסק הוא לקרוא לו בשם "שניאור", ורמו לשני אורות, אור מיאיר ואור ממאיר, ומה יצא השם "שניאור" (שניאור).

ויהי ער רע בעיני ה' (ל"ה ז')

רש"י מייקל לשון "רע", כאן, וסמך לו באור על דרך הדרש, עיי"ש, ואפשר לומר על דרך הפשט, כי בא לשון זה (רע) בסגנון "לשון נופל" על לשון "משם", ע"ר, בהפוך האותיות מן השם, וכמו בדה"א (ד' ט') ואמו קראה שמו יעבץ לומר, כי ילדתי בעצב. הרי דמפרש השמות עצב — יעבץ בהעתקת אותיות השם ממקומותיהם ממוקדם למאוחר וממאוחר למוקדם (הב"ת קדום הצדיק, תחת אשר בשם הסיבה, הצדיק קדום הב"ת — בעצב).

ואמנם חז"ל דרשו שנוי זה ואמרו (תמורה ט"ז א') למה נקרא שמו יעבץ שיעץ וריבץ תורה, וזה הוא מפני שהי דרשו לקרותו יעבץ, וכן יתבאר בסוף פרשה בראשית, וזה מצא חן, כי "חן" בא בסגנון לשון נופל על לשון מן שם "נח" בהיפוך אותיות, נח — חן, ועיין מש"כ שם בענין זה.

וכן יתבאר עפ"י סגנון זה הלשון בישיעה (ס"א ג') לתת להם פאר תחת אפר, ובתהלים (ק"ו ל"ג) מצא"י מים לצמאון, והרבה בהנהגה, וכן מצינו הרבה בסגנון דרשות חז"ל, שדרשו מלים בהפוך אותיות, כמו בתענית (ר' א') דרשו השם יורה (יורה ומלקוש) ש מורה את הא"ר (משבע את הארמה), ומקדימים הריש להא"ר.

ובמס' עירובין (נ"ד ט"ב) עה"ס במשלי (ז') ומדע לבניה תקרא, דרשו ומדע — ומודע, עשה מודעים לתורה (קביעות עתים).

ובמשנה מעשר שני (פ"א מ"ב) הענבים והאברשים, ופירשו המפרשים, שאברשים הוא מלשון הכתוב בישיעה (ה' ב') יעש באורשים, כהיפוך אותיות.

ובמ"ר פרשה בראשית פירשו שם הנהר, "פישו" על שם שמימי יורדין בשפ"ע, והנה דורשים את השם פישן בהיפוך אותיות.

ובכמה מקומות במדרשים דרשו השם לבן הארמי — בהיפוך אותיות.

ובגמרא חולין (מ"ט א'), למה נקרא שמה, "יראה", (אבר ידוע כבעלי

חיים השואף רוח הנכנס דרך הפה והחוטם, "לנועץ" מפני שמאירח את העינים, והנה בארנו המלה ריאה — מאירה, בהפוך אותיות \*).

ולמעלה בריש פרשה תולדות בספוק אחות לבן הארמי הבאנו כמה דוגמאות מחז"ל שהיו מפרשים מלים ושמות שונים בסגנון הפוך אותיות, ובטעם לשון גוסל על לשון.

ורבי יעקב עמדין (רב יעב"ץ) בבאורו להגדה של פסח מפרש לשון המגיד, "ובמורא זו גילוי שכינה", כתב, כי הדרוש הזה מפרש המלה "ובמורא" בהפוך אותיות — ובמאור, ובמאור גדול זה גילוי שכינה. אבל אין זה אמת, כי הראי' שמביא המגיד מהפסוק או הנסה אלהים לבא לקחת לו גוי מקרב גוי במסות באותיות ובמפתים ובמלמה וביד חזקה ובורע נטויה, "ובמוראים גדולים" ככל אשר עשה לכם ה' אלהיכם במצרים לעיניך — הראי' הזאת מבארת את הלשון ובמורא גדול, כי הוא מענין תקיפות וגבורות כיתר הלשונות שבפסוק זה, מלחמה, יד חזקה, זרע נטויה, וחלשון. גלוי שכינה" דמזל למה שאמר ככל אשר עשה לכם ה' אלהיכם לעיניך, כלומר, שכולם ראו התגלות חשכיה.

ונתה תמר בלתיך וגם הרה לינונים (ל"ה כ"ד)

לפי פירש"י בשם חז"ל, נדנה בשריפה, משום שהיתה בתו של שם, שתי

\*) במקום אחד בארנו ענין הארת עינים ע"י הריאה בשני אופנים האחד פש"י מה שכתבו ספרי חכמי הגתוח (אנטומיא), משכע מעדת הריאה וחלב, כי חזריאה חובקת את הלב, והכונה חלב לחיות תמיד בעור ומתלקח (וקרוב לומר, שעל תכונה זו נקרא "לב" על שם לבת אש (פרשת שמות, ג' ב') ובהרחבת המלה — להב, ומה הלשון ביהוקאל (ט"ז ל') מה אפולה לבתך, ובש"ס (ד' ט') לבלתיני, ולכן יתיחס ענין ריאות על הלב, כמו בפרשה תמא, כ"ח ס"ה, לב דגו) — ומתמנת הריאה שתיא תמיד קרה ויען כי היא חובקת את הלב מצננת אותה, וזוהי היא תמיד מאירה את העינים, כי לולא היא חיי האדם תמיד בלב רגו, סר, ודעי, ועיניו חשכו מרגו.

והאופק השני, כי כידע, שואבת הריאה לחובה כל ליהת וזהמא הנכנס לנפח, וזה מכביר על הגוף, והמשעל מריק מגושו כל אלה ומריקש הגוף קרית רות, ונתנו לומר בזה, שהאירו לו העינים.

ועיקר טעם השאלה למה נקרא שמה ריאת, נראה, מפני כי כמבואר, היא שואבת לחובה הוזהמא שבגוף, והי' ראוי לקרוא לה רי' (בע"ק), כמו גוף של רי' (ברכות כ"ה) ובמגילה (ט"ז) צע"ק של רי', שענינו — אשפה.

כהן, ודין בת כהן שזינתה בשריפה (פ' אמור כ"א ט'), ולפי זה התדעה מן, "וגם הרה לינונים" מיותרת דגם אם לא הרתה דינה כן.

ואמנם הרמב"ן השיג על דברי רש"י, משום דהא דבת כהן שזינתה נדונה בשריפה הוא רק באורסה או נשואה, אבל כאן היתה רק שומרת יבם, וזו שזינתה אינה במיתה רק באיסור לאו דלא תהיה קדשה (פ' תצא כ"ג).

ולפי זה אפשר לומר, כי בהכרח באה התודעה הזאת מן וגם הרה לינונים, יען כי לולא זאת הי' אפשר לדון, כי מכיון שכבר היתה לפני אנשים ולא ילדה אפשר לחשוב כי היא איילונית ואינה זקוקה כלל ליבום, ודין פניה לה ואין חטאה גדול, לכן הודיעו שיהיה ואינה איילונית.

ומה שדנה יהודה לשריפה כתב הרמב"ן טעם מסבא דנפשי' אבל ללא רחמינו לטעם זה, ובארנו במאמר שאחר הבא ומה שאפשר לומר בזה.

וגם הנה הרה לינונים (ל"ה כ"ד)

במ"ר פרשה שמות על הפסוק דשם (ד' י"ד) וגם הנה הוא יוצא לקראתך וראך ושם בלבו — דגו מהו, בכל מקום דכתיב, "הנה" מרמז על שמחה באותו ענין, וצריך לומר, דענינה של השמחה כאן, דכתיב וגם הנה הרה, ששמחה תמר על שהוציאה אל הפרעל מחשבתה להעמיד בנים מיהודה, כמו שכתב רש"י בפסוק י"ד.

וגם יש לומר, דעל יסוד זה אמרו במדרש כאן וגם הנה הרה לינונים, מלמד שהיתה מטפלת על כריסה ואומרת, עם מלכים אני מעוברת עם גואלים אני מעוברת (רמז למלכות בית דוד ולמשיח בן דוד, ראה טוף מגילת דות), וזה מריק המדרש מלשון, "הנה הרה" שמורה על שמחת הדבר, ומפרש ענין שמחתה, שהיתה בטוחה בנרע גדולה וכתב.

ויאמר יהודה הוציא אותה ותשרף (ל"ה כ"ד)

במאמר שלפני הקודם הבאנו מרש"י טעם על דין עונש זה, וכי הרמב"ן השיג עליו, והוא מצדו כתב טעם מסבא דנפשי', שהי' יהודה קצין, שוטף ומושל בארץ, וכלתו אשר עליו, אינה נדונית במשפט שאר הנשים, אך כמבואר את המלכות, ודעל כן דנה הוא, עכ"ל, וכמה דחוקים חודרים בכלל ובפרט, כי לבד שהם בלא יסוד ובטיס מתלמד, עוד קשה לומר, שמשום כבודו ימית אדם בעונש שאינו חייב מדינא.

ולא אמנם מלהידי דבר חידוש נפלא בענין זה בפירוש בעל הטורים (תאריך) בשם רבי יהודה חסיד, כי אין המכוון כאן בלשון, "ותשרף" שריפה ממש, שריפת הגוף, דק שישרפו לה דרושם בפניה לאות זונה, עכ"ל, ולא כתב מקור לזה, והוא חידוש נפלא.

ובארנו בחידוש הדבר, דאפשר כיון למה שכתוב ביחזקאל (כ"ג כ"ה) ברברו אל אהליבה אשה פרוצה. אסף ואונין יסירו. וכתב שם הרד"ק, וזה לשונו, וזה המשפט יעשו לאשה מזונה תחת בעלה. שיסירו ממנה הדרת הפנים. עכ"ל.

והרא"ש בתשובותיו כלל י"ח סימן י"ג כתב, שעוד חיוס, (כלומר, בימיו) המנהג כן באיו מדינות, אבל בש"ת בשמים ראש (המיוחס להרא"ש) סימן קצ"ד כתב, דהרשב"א קרא תגר על מנהג זה. וכתב, כי חלילה לעשות בנות ישראל בעלות מומין מכוערות.

והנה לבד שלא הביא ר"י חסיד מקור נאמן לדבריו לזה הפירוש בפסוק זה, כמו שראוי לחידוש גדול ומופלא, עוד לפלא שלא העיד מה הכריחו להוציא הלשון ותשרף מפשטי, ולא התחשב עם פירוש רש"י ודמבין שפירושו הלשון ותשרף ממש, כמו שהבאנו.

ואפשר לומר, דייק רבי יהודה חסיד, כי במקומות שבא במקרא עונש שריפת כתיב סמך להפעל שריפה שם "אש", כמו בפרשה אמר, ובת כהן כי תחל לזנות באש תשרף, ובפ' אחרי, באש ישרפו אותו ואתה, ובעצן ענן ע"י שריפה כתיב גם כן ישרף באש (יהושע, ד ט"ז), וכן בשופטים (ס"ו ז') וישרפו אותה ואת אביה באש, ועוד, וכאן לא כתיב ותשרף באש, ועל כן מצא סמך לפרש הלשון ותשרף לא שריפה ממש, כי אם שריפה רשמית, לרושם ולסימן.

ואמנם מחז"ל לא משמע כפירוש זה של רבי יהודה חסיד, שהרי למדו מכאן שלא ביישה תמר את יהודה מפורש — שנוה לאדם להפיל עצמו לתוך כבשן האש ואל ילבין פני חבירו ברכים. הרי כפירוש ותשרף ממש, שריפה גוף, כירידה לכבשן אש, אך אין משיבין מן האגדה (ירושלמי הגיגה פ"ב).

ויאמר צדקה ממנו (ל"ח כ"ו)

ואמרו על זה במס' סוטה (י' ב'), דיען שקידש יהודה שם שמים בפרהסיא זכה ונקרא כולו על שמו של הקב"ה, ונראה הכוונה, שזכה להיות שמו כולל מאותיות שבשם הרי"ה, אבל לא שידך לומר שעל כן נקרא יהודה, יען כי בשם זה נקרא מטעם אחר, מטעם הוראה, שאמרה לאה הפעם אודה את ה' (פ' ויצא, כ"ט ל"ה).

ויש להעיר במה שאמרו (שבת ק"ד ב') לענין כתיבת ספר תורה, הרי שהי צריך (הסופר) לכתוב את השם (שם הרי"ה) ונתכנין לכתוב יהודה (כלומר, נדמה לו שצריך לכתוב יהודה) וטעה ולא הטיל בו דלית, וממילא צאצא שם הרי"ה, השם כשר, וצריך רק להעביר עליו בקלמס לשם קדושה. ואפשר לומר בטעם הדבר שהשם כשר, אעפ"י שלא כיוון כלל לכתוב

את השם ורק כיוון לכתוב שם יהודה, אך מפני כי כפי המבואר נקרא שמו של יהודה כולו על שמו של הקב"ה, לכן יש בו קדושה יתירה ונהגין בו קודש.

ורא' לזה ממה שאמרו בגמרא סוטה (י' א') שמשון נקרא על שכו של הקב"ה, שנאמר (תהלים, פ"ד י"ב) כי שמש ומגן ה' אלהים, ופריך, אלא מעתה לא ימחה, כלומר, שיהי אסור למחוק שם שמשון ככל שמות הקדושים וכו', ומבואר, דשם הנקרא על שמו של הקב"ה יש בו קדושה יתירה, וכן הוא בשם יהודה, כמש"כ.

וירא אדוניו כי ה' אתו וכל אשר הוא עושה ה' מצליח בידו (ל"ט ג')

לכאורה הוא כפל ענין, דבדאי כי אם ה' אתו הוא מצליח, (ע' בסמוך), אך אפשר לומר בבאור המשך הלשון, כי הפסוק = לפרש, מאין ידע אדוני כי ה' אתו, ומפרש, יען כי ראה, שכל אשר הוא עושה ה' מצליח בידו, ומפרש הוא' מן "וכל" תחת המלה "יען", כלומר, וירא אדוני כי ה' אתו (ומה ראה) יען שראה, שכל אשר הוא עושה ה' מצליח בידו.

ומצינו הרבה לאות הוא' שבא תחת המלה "יען", כמו שבארנו למעלה בתחלת הפרשה בפסוק ויקנאו בו אחיו ואביו שמר את הדבר, והצרנו, כי אחרי שעיקר ביטל את כל הלומה של יוסף כמ"ש הבוא נבוא אני ואמר להשתחווה לך, אם כן למה קנאו בו אחיו, ובארנו הכוונה, שעל כן קנאו, יען שידעו וחסו שאביהם שומר את הדבר, ומתפרש הלשון ויקנאו בו אחיו ואביו שמר — יען כי אביו שמר את הדבר, ועיי"ש עוד שהבאנו כמה דוגמאות לזה שהוא' ממלא מובן הלשון "יען" — ועיי' עוד במאמר הבא.

וירא אדוניו כי ה' אתו וכל אשר הוא עושה ה' מצליח בידו (ל"ט ג')

ראה מה שכתבנו במאמר הקודם, וכאן נעיר על דברי רש"י בשם הרד"ש על הלשון וירא אדוניו כי ה' אתו, שם שמים שגוד בפיו, ולא נתבאר יסוד לדבר זה.

ואפשר לומר, כי כפי שכתבנו במאמר הקודם דכל לשון הפסוק הוזה הוא כפול ענין, דהיינו כי ה' אתו שזה הוא הצלחה בכל עניניו והיינו וכל אשר הוא עושה ה' מצליח בידו.

ולכן דריש, כי כונת הלשון כי ה' אתו, כמו כי שם ה' אתו, כי ה' שגור שם שמים בפיו, ובכל עניניו ה' מוכיז שם שמים אף כי לא במקום הכרת, כמו שמתבאר מכמה וכמה מקומות בדבריו שהי מוכיז שם שמים אף במקום שהי אפשר להטעים דבריו בלא הזכרה.

כמו בפרשה זו אמר חסאני לאלהים (ל"ט ט'), הלא לאלהים פתרתי

(מ' ח'). ובפ' מקץ: אלהים יענה את שלום פרעה (מ"א ט"ז). את אשר האלהים עושה הריאה את פרעה (מ"א כ"ח). כי נכון הדבר מעם האלהים (מ"א ל"ב). וממהר האלהים לעשותו (שם). כי נשני אלהים (מ"א נ"א). כי הפרני אלהים (מ"א נ"ב) את האלהים אני ירא (מ"ב י"ח) אלהים יתכן בני (מ"ג כ"ט).

ובפ' ויגש: למחה שלחני אלהים (מ"ה ה'). וישלחני אלהים לפניכם (מ"ה ז') ועתה לא אתם שלחתם אותי הנה כי האלהים (מ"ה ח'). שמני אלהים לאדון לכל מצרים (מ"ה ט').

ובפ' ויחי: בני הם אשר נתן לי אלהים בזה (מ"ח ט'). כי התחת אלהים אני (מ"ח י"ט). אלהים חשבה לטובה (מ"ח כ'). ואלהים פקד יפקד אתכם (מ"ח כ"ה).

ותנה אמרו בנדרים ז' ב'. כל מקום שהזכרת השם מצויה (בלא הכרת) שם עניות מצויה (יתבאר בסמוך). ואחרי שיוסף ה' רגיל בהזכרת השם אף במקום שה' אפשר לו בלא זה. אם כן ה' מן הדין שתשרה צמר עניות. ומש"כ מניעת הצלחה. ואעפ"י כן מעיד הכתוב שהצלח בכל אשר היה עושה. מביאר. כי אצלו היתה השגחה מיוחדת לטובה. למרות הנהגתו להיות רגיל בהזכרת שם שמים.

יתבאר לפי זה המשך הכתוב שלפנינו כי ה' אתו. כלומר, שם ה' אתה. ששם ה' רגיל בפיו. ואעפ"י כן — כל אשר הוא עושה ה' מצליח בידו. וזה עפ"י השגחה מיוחדת. כמבואר.

ומצינו שאות הו"א תבא תחת המבטא „ואעפ"י כן" או „ובכל זאת". כמו בפרשה משפטים (כ"א כ"ט) והועד בבעליו ולא ישמרנו. שהכוונה, שאעפ"י שהתירו בבעליו לשמר. „ואעפ"י כן" לא שמר אותם. ובפ' מסעי (ל"ו ד') ואם יהיה הוי"ב לבני ישראל ונוספה נחלתן. שהבאור הוא אף אם יהיה הוי"ב אעפ"י כן נוספה נחלתן (עיי"ש ברש"י). ובמשלי (ל' כ"ה) הנגמלים עם לא עז ויכינו בקיץ לחמם. שהכוונה. שאעפ"י שהנגמלים עם לא עז — בכל זאת יכינו (כלומר, יצליחו להכין בקיץ לחמם).

וכן פרשנו בסוף פרשת ברכה. במיתת משה. כדכתיב ויקבור אותו בני בארץ מואב מול בית פעור. ואמרו על זה בגמרא דסוטה י"ג ב' סימן בתוך סימן (בג"י, מול בית פעור) ואעפ"י כן לא ידע איש את קבורתו. הרי דמפרשים הו"א מן ולא ידע במובן „ואעפ"י כן" או „ובכל זאת" לא ידע איש. ויש עוד כהנה.

הנה זכרנו למעלה מאמר חז"ל כל מקום שהזכרת השם מצויה שם עניות מצויה. וצריך באור יחס תענוש הזה לרגילות הזכרת השם.

וזה יתבאר עפ"י הכתוב בס"ש יתרו בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבא אליך וברכתך. (וכתב חריטב"א. דהלשון אזכיר בא במובן תזכיר. בחלוקה אתב"ש, וכן כפי ויצא ל' ל"ג. וענתה בי צדקתי ביום מחר כי תבאר על שכרי — תחת כי אבוא. עיי"ש לפנינו). וסתם ברכה הוא עושר. כמש"כ במשלי (י' כ"ב) ברכת ה' היא תעשיר. וע' ברש"י ר"ס לך, ואברכך — שאעשיר אותך. ומדהזכרת השם במצוה מעשרת מכלל דשלא במקום מצוה מדלדלת. וזהו טעם הדבר „שכל מקום שהזכרת השם מצויה עניות מצויה". ועיין בתמורה ה' ב' בדמיון הזכרת השם לבטלה לשבועות שוא. ועוד מה שראינו לפרש בענין פסוק זה. כי כפי שכתבנו בתחלת מאמר זה ובמאמר הקודם. כי לכאורה לשון פסוק זה, וירא אדוניו כי ה' אתו וכל אשר הוא עושה ה' מצליח בידו. הוא כפול לשון וענין. דהיינו כי ה' אתו והיינו כל אשר הוא עושה ה' מצליח בידו.

ולכאורה אפשר להעיר על זה מפסוק דשמואל א' (י"ח י"ד) ויהי דוד לכל דרכיו משכיל וז' עמו. ומשכיל היינו מוצלח. כתרוממו „לכל אורחתי" מוצלח. וכ"פ רש"י, הרי דכך סגנון הכתוב. ולא נחשב לדייק מטעם כפל לשון. ולשון הפסוק ההוא דומה לענין הפסוק שלפנינו.

אך באמת גם שם מדייקים חז"ל ענין כפל לשון זה, אם לא מפורש, אך במובן מן הצד. כי אמרו בגמרא סנהדרין צ"ג ב' על הוראת הלשון „וה' עמר" שבפסוק הנזכר. שבא להורות שהלכה כמותו בכל מקום. ולכאורה מניין להם לדרוש כן ולא סתם ה' עמו להצליחו בעניניו. אך מדייקים מפני שענין הצלחה בעניניו כבר נאמר ויהי דוד לכל דרכיו משכיל. דהיינו מוצלח. כמו שבארנו, ואם כן כדי שלא יהי הלשון ה' עמו כפול, דרשו שבא להורות שהלכה כמותו בכל מקום.

ויחס קביעות הלכה כמותו ללשון וז' עמו אפשר לפרש עפ"י מה שאמרו בשבת נ"ו א'. דב לשון וז' עמו כלול השראת השכינה עליו. ואם כן קרוב לומר כי השראה לכון חסיננו לכון ההלכה לאמתתה וכמו שאמרו (מגילה ר' ב') לאוקמי גירסא סייעתא דשמיא.

ורש"י במגילה שם פ"י לאוקמי גירסא. שלא תשתכח ממנו אבל אין זה ההיפך ממש מקודם „לא אמרן אלא לחדורי" (אפשר לאדם להשיג עפ"י יגיעתו שלו). אבל לפי באורנו דמכין לקביעות ההלכה. הוי הדבר ממש דבר והפכו. כי לחדורי אפשר לאדם עפ"י כוחותיו שלו משא"כ לקבוע הלכה דרוש סייעתא דשמיא.



ויברך ה' את בית המצרי בגלל יוסף (ל"ט ה') ואמרו במס' ברכות (מ"ב א') תיכף לתלמיד חכם ברכה (ופירש"י, המקרב



ת"ה ומארחו בביתו מתברר (הבית) שנאמר (פ' ויצא, ל' כ"ז) נחשתי ויברכני ה' בגללך (והו' מאמר לבן ליעקב). ואיבעית אימא מהכא, ויברך ה' את בית המצרי בגלל יוסף. ע"כ. והנה על הרוב כשאומרים בגמרא "ואיבעית אימא מהכא" היא מפני כי בראי' ראשונה יש מה להעיר ולפסק, וכאן צריך באור. מה אפשר להעיר בראי' ראשונה עד שמצא לנכון להביא עזר מקור.

ואפשר לומר עפ"י מה שאמרו באגדות (סנהדרין ק"ד א') ברא מזה אבא. כלומר שהאב זכה לברכה בזכות הבן הצדיק, ואמרו במ"ד פרשה זו (סוף פרשה פ"ד) דלחתן קורין בן, וכן מתבאר במס' שבת כ"ג ב' ע"יש ובר"ש, ואם כן בברכתו של לבן אפשר שנתברך בזכות יעקב רק מפני שהי' חתנו (כבנו), ואין ראי' לאנשים סתם אף כי תלמידי חכמים, לכן מבאי מיוסף שנתברך בגללו בית המצרי.

ומה שפירש רש"י על הלשון תיכף לתלמיד חכם ברכה, המקרב ת"ה ומארחו בביתו — נראה שנשתמש בזה בלשון חז"ל בענין זה במס' ברכות (י' ב') המארח ת"ה בתוך ביתו ומהנהו מנטייו מעלה עליו הכתוב כאלו מקריב תמידו, ע"כ. ונראה בכונת הלשון המארח — שמקבלו ומחזיקו תמיד בחביבות שמראים לאורח לשעה. ואינו למשא עליו.

ולפלא הדבר, שלא הראה החכם בעל המאמר הנה (רבי יוסי ב"ר חנינא משום רבי אליעזר בן יעקב) כל מקור לדבר זה בסמיכות על איזה פסוק או לשון התורה, כדרך הדורשים. וכמו בדרישה שלפנינו, תיכף לת"ה ברכה, הביאו סמך מפסוק בתורה, וכן הנהוג בכל דרשות אגדיות, ויותר מזה כי זה החכם המחמד דבר זה (הוא החכם הנוכח) מחדש בגמרא כאן הרבה ענינים חדשים, ולכולם מביא סמך מן איזה פסוק בלשון "שנאמר" או דכתיב, ורק למאמר זה לא הביא כל מקור, ונפלא הדבר מאוד, וגם אפשר לשאול מניין לו זה.

ונראה כי המקור כלול בהדמיון שהביא. כאלו מקריב תמידו, ואינו מבואר למה תפס כאלו מקריב תמידו ולא סתם קרבתו. וכמ"ש במנחות (ק"א א') כל העוסק בתורה מעלה עליו הכתוב כאלו מקריב קרבתו.

אך הוא ה' בר שהערגו למעלה בלשון המארח שהכונה שהוא. הת"ה, ה"ה אצלו תמיד בחביבות כמו חביבות אורח כשמקבלין אותו, ואינו למשא עליו. וזה דמיון לקרבן תמיד, שאעפ"י שהוא קרבן תמיד, יום יום, יעוד פעמים ביום, תמיד של שחר ותמיד של בין הערבים. בכל זאת חביב הוא לה' בחביבות שארי קרבתו שאין להם זמן קרב וזמנים לפרקם וקורא אותם את קרבני לאחי ריח ניחוח, אשה ריח ניחוח לה', כמו שקורא

לכל הקרבתו, וכן מדת מארח ת"ה שאעפ"י שמחזיקו יום יום אעפ"י כן חביב הוא לו כאורח הבא לזמן, וזה המשל מגלה טעם הדבר.

**כי אם הלחם אשר הוא אוכל ויהי יוסף יפה תואר ויפה מראה (ל"ט ו')**

לדעת רש"י תהי' ההדגה מן יהי יוסף יפה תואר כהמשך ושייכות להפסוק הבא ותשא אשת אדוניו את עיניה אל יוסף, כלומר, דסיכת נשיאת עיניה אליו ח"י זה שהי' יפה תואר, אבל לפי זה ה"י צריך הלשון יהי יוסף יפה תואר להיות כתוב בפסוק הבא, באותו פסוק דכתיב ותשא אשת אדוניו את עיניה, כדי שיכללו יחדיו הסבה והמסובב, אבל מה שייכות לזה שהי' יפה תואר עם זה שלא ידע אתו מאומה כי אם הלחם אשר הוא אוכל, הלא אין להם כל שייכות.

וכפי הנראה נדחק רש"י לפרש הלשון כי אם הלחם אשר הוא אוכל דמוסב על אשתו, כדי שיהי' המשך הלשון כי אם הלחם אשר הוא אוכל מוסב אל פטיפר.

ובדבר כנוי שם "לחם" לאשה כתבנו למעלה בתחלת פרשה ויצא בפסוק ונתן לי לחם לאכל (כ"א ב') ע"יש.

אבל לולא דברי רש"י אפשר לפרש על דרך הפסוק את הלשון ולא ידע אתו מאומה כי אם הלחם אשר הוא אוכל מוסב על יוסף, והלחם אשר הוא אוכל, לחם ממש ואכילה ממש, וכמו שנבאר, ולזה עוד תהי' שייכות דבוקה מהלשון ויהי יוסף יפה תואר.

והבאור הוא עפ"י המבואר בדניאל (א' ח') כי בעת שלקחו את הילדים, דניאל, חנניה, מישאל ועזריה לבית נבוכדנצר, לא רצו ליהנות מאומה משלחן המלך מכל המאכלים, ונסתפקו רק בזרעונים, ומספר שם הכתוב (ט"ז). שהי' מראיהם טוב מכל הילדים האוכלים את פת המלך.

וכן מבואר במגילה (י"ג א') שאסתר נסתפקה בבית אחשוורוש אך בזרעונים, ואעפ"י כן עמדה ביפיה.

וענין זה מספר הכתוב כאן, כי אעפ"י שעוב הארון כל אשר לו ביד יוסף — אעפ"י כן לא ידע יוסף אתו מאומה כי אם הלחם אשר הוא אוכל, כלומר, לא נהנה מכל טובו ומאכליו של הארון אף לא מאומה, והי' חי רק על הלחם לבדו, ואעפ"י כן — מספר הכתוב — אף על פי שחי רק בלחם לבדו, אעפ"י כן הי' יפה תואר ויפה מראה, והמוון הפשוט והרהר לא השחית תארו ויפיו, וכמו שמספר כזה בהילדים בבית נבוכדנצר ובאסתר בבית אחשוורוש, כמבואר.

הוא"ו מן ויהי יוסף בא למלאות הלשון „אעפ"י כן" או „ובכל זאת", כמבואר. ונמצא כזה במקרא. כמו שבארנו למעלה בפסוק ב'.

**ויהי יוסף יפה תואר ויפה מראה ותשא אשת אדוניו את עיניה אל יוסף (ל"ט ו'—ז')**

כבר כתבנו בתחלת המאמר הקודם, כי לדעת רש"י סבת נשיאת עיניה אליו הי' בשביל שהי' יפה תואר, והערנו שם, כי לפי זה הי' דרוש להלשון ויהי יוסף יפה תואר לבוא בפסוק אחד וסמוך להלשון ותשא אשת אדוניו את עיניה, והיו ניכרים הסבה והמסובב זה אחר זה, אבל מדרכתיי הלשונות בשני פסוקים, בפסוק ו' כתיב ויהי יוסף יפה תואר ובפסוק ז' כתיב ויהי אחר הדברים האלה ותשא אשת אדוניו את עיניה אין ניכר הסמיכות, ועיני מש"כ שם בבאור לשון ה' חרץ לבאור רש"י.

אמנם נוכחתי, כי אפשר לפרש הלשון גם לדעת רש"י, כי אמנם מצינו פסוקים כאלה, שמחצית הלשון שבפסוק אחד הוא ראשיתו של הפסוק הבא, כה מצינו בסי' שופטים (י"א ל"ט—מ') כזה:

פסוק ל"ט. ויהי מקץ שנים חדשים

ותשב אל אביה ותהי חק בישראל.

פסוק מ'. מימים ימימה תלכנה בנות ישראל

לתנות לבת יפתה ארבעה ימים בשנה.

והנה הלשון שבפסוק פסוק ל"ט „ותהי חק בישראל" דרוש להיות התחלת פסוק מ', כזה: ותהי חק בישראל (כי) מימים ימימה תלכנה בנות ישראל ישראל וגו', ועי"ש ברד"ק.

וכן בשמואל א' (י"ח, כ"ו ו'):

פסוק כ"ו. וישר הדבר בעיני דוד

להתחתן במלך ולא מלאו הימים.

פסוק כ"ז. ויקם דוד וילך הוא ואשיו.

והנה הלשון שבפסוק פסוק כ"ו „ולא מלאו הימים" דרוש להיות התחלת פסוק כ"ז, כזה: ולא מלאו הימים ויקם דוד וגו'.

וגם כאן הלשון ויהי יוסף יפה תואר ויפה מראה (שבפסוק ו') הוא התחלת פסוק ז', כזה: ויהי יוסף יפה תואר ויפה מראה ותשא אשת אדוניו את עיניה וגו'.

ואמנם כל זה כתבנו לדעת רש"י שהבאנו במאמר הקודם ובתחלת מאמר זה, אבל אנו פרשנו סדר הפסוקים כמו שהם על מקומם, כמו שבארנו למעלה בפסוק ו'.

ובהיותו עוד בענין מערכת פסוקים כאלה אמצא לנכון להעיר דבר פלא בנוסח התפלה של שמירת, בסוף ההודאה מן ויברך דוד „אתה הוא ה' אלהים אשר בחרת באברהם והוצאת מאור כשדים ושמת שמו אברהם ומצאת את לבבו נאמן לפניך". וכאן מפסיקים מלקרות עד אחר שהש"ץ יחזור אלה הדברים, כנהוג, ואחרי כן מתחיל הצבור לומר וזכרות עמו הברית וכו'.

אבל זה פלא, כי במקום שבאה ההדאה זו במקורה בנחמיה (ט') פסוקי ו' (ו') נחתם הפסוק הראשון (ז') עם הלשון ושמת שמו אברהם „ואח"כ מתחיל הפסוק (ח') ומצאת את לבבו נאמן לפניך וזכרות עמו הברית.

והפליאה ברלטה, למה זה בנוסח התפלה פסקו את לשון הפסוק ומצאת את לבבו נאמן לפניך, והבדילוהו מן הלשון הנמשך עמו בפסוק אחד, הוא הלשון וזכרות עמו הברית, וקבעו את הלשון ומצאת את לבבו נאמן לפניך כחתימת הלשון ושמת שמו אברהם, ושוב מתחילים בלשון וזכרות עמו הברית, אשר במקורו הוא המשך להלשון הדבוק עמו ומצאת את לבבו נאמן לפניך. ולא אדע מה הכרחיו למסדר התפלה כמו בסכינא חריפא להפסיק בין הדבקים.

וגם ראוי להעיר, כי יתר הגיוני הוא כהקביעות שבפסוק במקומו, כי רוצה לומר, כי יען „כי מצאת את לבבו נאמן לפניך" — לכן — כרח עמו הברית (והלשון וזכרות תוא סעול).

ולמרבה הפלא נראה לי קצת טעם על הפסקה זו עפ"י המנהג ששרר בערי ישראל בדרוזה הקדומים, כי כשהי' ברית מילה לאחד מבני בית התפלה הי' החזן עם משורדיו מנגנים וזכרות עמו הברית, ומי שעבר בית לפני החיבה הי' במכוון מפסיק עד וזכרות עמו הברית והלך מן העמוד והניח מקומו לתחון, ואחרי ששר החזן את הפסוקים האחדים המאיימים עם הנוסח וזכרות עמו הברית הלך מן העמוד ושם הש"ץ למקומו להתפלל על הסדר. והנה לכבוד הפזוה ממאורע של השעה הי' החזן מתחיל מענין המצוה, מן וזכרות עמו הברית, וברבות הימים נקבע סדר נוסח זה לנוסח תמיד.

**וימאן (ל"ט ו'—ח')**

הטעם (הנניח) על מלה זו הוא שלשלת, וענינה, המשכת נגינה משולשלת. ויש לתת טעם רמזי על זה עפ"י המבואר ביומא (ל"ה) שהיתה מאיימת אותו בשלש אימות, ועל כל אחת השיב במיאון. אמרה לו, אשר אם לא ישעך לה תסגיניהו בבית האסורים, והשיב — במיאון. שוב אמרה לו שתוקף קומתו (כלומר, שתדאק אותו עד שתשרה קומת גופו), והשיב

במאיון. ובשלישית אימה עליו שתסמא את עיניו, והשיב במאיון, ועל זה בא רמז במלת וימאן בשלשלת, בנגינה משולשת לדמו על שלשה מאוננים, ועיין בפירושו הרא"ש למס' גדרים (ל"ז ב') שטעמי הנגינה מטייעים לפעמים בינה במקרא.

**ולא חשך ממני מאומה כי אם אותך באשר את אשתו (ל"ט ט')**  
הלשון „באשר את אשתו" הוא כמיותר, כי המובן הוא יוצא גם מהלשון כי אם איתך.

אך אפשר לכוון לשון זה עפ"י המבואר באגדות דלא רק הנהגת הבית נמסרה ליוסף, אך גם עניני צרכי אשתו היו מסורים לו. והיתה דרושה לבסוף ממנו, ולא נשאר לה התקשרות עם הבית ועם בעלה, אך ורק ביחוס אישות.

וזהו שכיוון לומר לה, ולא חסד ממני כי אם אותך, וגם „אותך" מנע ממני רק באשר את אשתו, כלומר, רק ביחוס אישות, ולא יותר.

**וחטאתי לאלהים (ל"ט ט')**

הנה לפי הדיון גם בני נח (אומות העולם) מזהירין על העריות (סנהדרין ג' ב'), ואם כן ה"י לומר וחסדנו, בלשון רבים, לכלול גם אותה בחטא, אך אולי מנע מלשון זה, כי חלק לה כבוד כאשת אדוניו שלא להטיל עליה חטא מגונה כזה — או כי לא רצה להתקשר עמה אף במבטא שפתיים.

**וחטאתי לאלהים (ל"ט ט')**

במדרש כאן בא לשון זה, וחטאתי לה' אין כתיב כאן, אלא וחטאתי לאלהים, לאלהים איני עושה הדבר הזה, ע"כ. והנה אין כל באור לכל הדברים האלה, כי איזה הבדל אם ה"י כתוב וחטאתי לה' או כמו שכתוב עתה וחטאתי לאלהים, ומפרשים טרדו לפרש, ואין באור.

אבל קרוב מאד לומר, דרך טעות סופר קלה במדרש, ובחיקונו יתפרש ברחבה, והבאור הוא, כי מתחילה (כלומר בעת שנתחבר ס' המדרש) ה"י כתוב במדרש וחטאתי לאדוני (כמובן — לפוטספר) אין כתיב כאן אלא וחטאתי לאלהים, לאלהים איני עושה הדבר הזה, והיתה כוונתו לומר, כי ה' יודע נסתרות, ועיין בסמוך. ואחד המעתיקים הבין המלה „לאדוני" כשם הקודש (שם אדוני), וכתב הוא או מעתיק אחריו תחת השם המלא „לאדוני" בקיצור „לה", כמו שרגילים לכתוב שם ה', ותצא הטעות המורה אחת.

וטעם הדבר שבאמת לא אכר וחטאתי לאדוני במובן לאדוני פוטספר, הוא, שרצה לומר, כי לוא יתא שלא אחי' בעיניו כחוטא, מפני שלא יודע או

שימחול לי, אבל לאלהים איני אוכל לעשות הדבר הזה, כי הוא יודע נסתרות, וגם לא ימחול לי. (ושמעתה, כי חכם אחד העיר על זה).

ומתחלה חשבתי, כי אפשר לפרש בכונת המדרש כי בלשון וחטאתי לאלהים כיון לאדוניו, לפוטספר, עפ"י הדות, כי שם אלהים מורה לפעמים גם על גדולת ערך האדם (מפני כי שרש שם אלהים הוא אל וענינו אמיץ כן ורב אונים, כמו אילי גבורים, יחזקאל ל"ב כ"א, ועיין מש"כ למעלה בס"ס ויצא בפסוק יש לאל ידי) וכמו בפרשה משפטים (כ"ב כ"ז) אלהים לא חקלל, החמובן שם למורה ולדיין (ע' רש"י) ומקביל אל מה שאחריו תשיא בעמך לא תאור, וכן בשמואל א' (כ"ח י"ג) אלהים ראיתי עולמי. שענינו דמות אדם בהדרת קודש, וכן כאן (כך חשבתי), כי כאמור יוסף וחטאתי לאלהים כיוון לתאר בגדולה את ערך אדוניו, פוטספר.

אך נחמתי, מפני כי מצינו בפרשה זו ובפרשיות הבאות, מקץ — ויחי, כי רגיל ה"י יוסף לכנות את שם הקודש בשם „אלהים", כמו שפרטנו למעלה בפסוק ג' עד עשרים פעמים, ולא יתכן, כי כאן יתבטא במובן אחר, חולת זה מבואר בפרשה, כי ה"י קרא את אדוניו בשם אדון, ולכן אין לפרש בלשון וחטאתי לאלהים במובן אחד בכל מקום.

**ויעזוב בגדו בידה (ל"ט ט' ב')**

בחזקוני חקר לסיבת עזובנו את הבגד בידה, אבל אפשר לומר בפשיטות עפ"י המבואר בקדושין (פ"א א'), דבשעת רתיחת הדם בארם לעבירה או של כרחו להתגבר גם כנגד כל של עשרה אנשים, ולכן כאן מפני רתיחת דמה גברה ידה עליו בתחזקת הבגד ולא יכל להוציאו, ה"י מוכרח לעזוב אותו בידה.

**וינס ויצא החוצה (ל"ט ט' ב')**

וכפסוק הבא כתיב ויהי כראותה כי עזב בגדו בידה וינס החוצה ותקרא לאנשי ביתה ותאמר להם... ויעזוב בגדו אצלי וינס ויצא החוצה, ולהלן (פסוק י"ח) בשנותה את דבריה לבעלה אמרה רק וינס החוצה ולא וינס ויצא.

וטעם המלוי והחסרון מלת „ויצא", פסע באה ופעם נשמטה, אפשר לומר, כי באמת, כשנס, נס רק מן הבית, אבל מכיון שהגיע עד לחצר הבית לדחוב, חלק כורכר, למען למנוע על חשד מכל מה שקרה, לכך כתיב וינס ויצא החוצה. — וינס מן הבית ויצא כדרכו בחוץ, אך היא חשבה, כי כמו שנס מן הבית כך נס בחוץ, לכך נאמר בה ויהי כראותה כי עזב בגדו בידה וינס החוצה, ולא ויצא החוצה, זה לפי מחשבתה שגם בחוץ נס, ומתוך

זה נחתע הדבר, לכן קדמה לספר כל זה לאנשי הבית, אך הם הגידו לה, כי לא הרגישו בו בחץ כן מרוץ, ואמרה גם כן וינס ויצא החוצה, כדי לפרש הסיבה שלא הרגישו בו. מפני שבחץ הלך כדרכו, ובשנותה דבריה לבטלה שלא הי' כלל באותו מעמד אמרה לו רק וינס החוצה, ולא גם ויצא, וכיוונה בזה להגדיל אשמתי, שגם גם בחץ, כדי לביישה, או כדי לנקות עצמה מחשד, ובוה כל תכנות הלשונות מדויקות.

### וּיצֵא הַחוּצָה (ל"ט ז"ב)

במדרש כאן אמרו, וינס ויצא החוצה, בזכות אברהם שנאמר בו ויצא אותו החוצה (פ' לך, ט"ו ה'), ע"כ, ואין כל באור להדברים, כי אם הכתה שכותה אברהם עמדה לו (או כמו גירסא אחרת — בזכות אבות) למה זה חובא הפסוק ויצא אותו החוצה שאין לו כל שייכות לכאן, ומה יתן ומה יוסיף פסוק זה למה שרצה לומר כי זכות אברהם עמדה לה, בעוד שאין ספק שבמכוון חובא הפסוק לכאן.

ובארנו עפ"י מה שכתב רש"י למעלה בפסוק א', כי אשת פוטיפר ראתה באצטרגולין שלה (ובנוסחא אחרת אצטניגות, והם מערכת הכוכבים הקובעים מול כל איש, ובלשון ארמית נקרא מזל — אסתגן, ונשתנתה לאסטרגולג) שעתידה להעמיד בנים מיוסף, ובעיקרה נכון הדבר, רק שטעתה בזה, כי לא היא, רק בתה ילדה ממנו, כמבואר ב' מקץ, שנתן לו פרעה את אסנת בת פוטיפר לאשה, וילדה לו שני בנים. וקרוי לרדאי, כי עתה ברצות אשת פוטיפר לפעול עליו שישמע לה, הצרחה לו דבר האצטרגולין שראתה שעתידה להעמיד בנים ממנו, ודברים היו אז המאמינים בה, והי' אפשר כי עפ"י זה ישמע לה, אך הנה עמדה לו הצלה גם מזה, כפי שיתבאר:

כי אמרו בשבת (קנ"א א') על הפסוק דכתיב באברהם ויצא אותו החוצה (פ' לך), מאי ויצא אותו החוצה, שאמר אברהם לפני הקב"ה, בטחכלתי באצטניגות שלי שאיני ראוי להוליד, ועל זה אמר לו הקב"ה, צא מאצטניגות שלך, אין מול לישראל, כלומר, שישאל עומדים ממעל למולות, והקב"ה בעצמו מכלכל עניניהם, וזהו באור הלשון ויצא אותו החוצה — חוץ מאצטניגות שלו.

ורדשו לשער, שהיו הדברים האלה מסורים וידועים לזרע אברהם כוכרון קודש, וכיון שגזכר יוסף עתה את הדברים האלה, ביטל את כל דבריה אלה, כי הוא מזרע אברהם ועומד למעלה מן המול.

וזהו היא כונת המדרש, וינס ויצא החוצה — שניצל בזכות אברהם שנאמר בו גם הלשון ויצא אותו החוצה, והבאר שם, חוץ מאצטניגות, ובוה דחה דבריה וניצול מחטא.

וקרוי לומר, כי מצא המדרש יסוד לדרוש כן, משום יתרון הלשון כאן ויצא החוצה, דדי הי' לומר וינס החוצה, לכן פירש דרומה להשוות לשון יציאה שבכאן לשון יציאה שבאברהם, כדמפרש.

והערנו מזה בתורה תמימה, ומפני הכרח באור לשון המדרש אשר המפרשים עמלו בו ולא באו עד תכנותו, קבענו הדברים כאן.

### וּאֶקְרָא בְּקוֹל גְּדוֹל (ל"ט ז"ד)

הטעמה לומר בקול גדול ולא סתם בקול, משום דביום אין קול אדם נשמע כמו בלילה (יומא כ' ב'), מפני קול המנוה של עיר, וכשרוצים להשמיע למדי את הקול ביום צריך להגבית הקול, וכאן הי' דבר המאורע ביום, כמבואר למעלה פסוק י', ויהי כהיום הזה, וברצותה להאמית דבריה שכינה שישמעו בחוץ, הוסיפה לומר, בקול גדול, ובסגנון כזה דברה לפני בעלה, כמבואר להלן בפסוק י"ח, ויהי כהרי"מ קולי ואקרא, וכן יתבאר לפי זה הלשון במגילת אסתר בועקת מרדכי ויועק ועקה גדולה, כי יען שהי' רוצה שכל ייחדי שושן ישמעו הרים קולו.

### וְאֵת כָּל אֲשֶׁר עָרְשִׁים שָׁם הוּא הָיָה עָרְשָׁה (ל"ט כ"ב)

אונקלס מפרש הלשון הוא היה ערשה, על מימריה הוא מתעבד, כלומר, את כל אשר כל האסירים היו עושים שם — וכל עשו עפ"י סדרו ופקדתו, ונראה, דהוכחה לפרש כן, משום דבלא באור זה אין כל המשך ומובן לכל לשון חפסוק, ואת כל אשר עושים שם הוא היה ערשה, כי אי אפשר לפרש שהוא הי' ערשה עבד כולם, שהטילו עליו לעשות מלאכת כולם — זה לא יתכן, שהי' כתיב למעלה ויתן תנו בעיני שר בית הסתר, ויתן ביד יוסף את כל האסירים, הרי שנתן עמו בתן ובכבדו, ולא יתכן שהי' מטיל עליו לעשות מלאכת כל האסירים — לכן מפרש הלשון, הוא היה ערשה, מבובן הוא היה מפקד, שהכל נעשה עפ"י פקודותיו וסדרו.

ובאמת מציונו הפעל, עשה במובן פקידות אצו, כמו בפרשה מקץ (מ"א ל"ד) יעשה פרעה ויפקד סקידים, כלומר, יצוה פרעה, וכן, לעשות את השבת" (פ' תשא), כלומר, לערוך ולסדרו, ובאסתר (א' ג') עשה הפלך משתה, שבואר לא לא הוא בעצמו עסק בהעשיה, אך הכל נעשה עפ"י פקודותו, וכן (שם ב' י"ח) והנחה למדינות עשה, כלומר, פקד, צוה וסידר.

וכן מצאנו כמה לשונות המורים רק סידור ופקודה, ונקרא על שם המפקד כעושה בעצמו, כמו בפרשה מקץ (מ"ב כ"ד) ויאסר אותו (את שמעון) לעיניהם, ובפרשה יגיש (מ"ז כ"ט) ויאסר יוסף מרכבתו, וכן בפרשה בשלח (י"ד ו') ויאסר פרעה את רכבו, דבראי לא בעצמם עשו

מלאכות אלו, רק המשרתים עפ"י פקודתם, ותלו המעשה בעצמם. וכן יובן שלמה את הבית (מ"א, ר י"ד), והן לא הוא בידיו של בנה, אך נקראת הפעולה על שמו.

וכוה כתבו התוס' במנחות (כ"א ב') ד"ה שהכנתים, דמה שאמר רבי יוחנן בן זכאי, מה שעשו ידי (בענין פרה אדומה) לא הדוא עצמו עשה, אלא עפ"י הוראתו.

ובמס' ע"ז (כ"ז א') פירשו הלשון בפרשה שמות ותקח צפורה צור (ר' כ"ח), דאמרה לאינש אחרינא ועבדי, ותלה הכתוב הפעולה בה. וכן לחלו בריש פרשה ויחל, באמור יעקב ליוסף ונשאני ממצרים, אעפ"י שצוה שיוסף בעצמו לא ישא אותו, מפני שהוא כמלך ואין כבודו בזה. כמו שכתב רש"י שם בפסוק וישאו אותו (נ' י"ג), אך עפ"י פקדתו וסידורו תלה הפעולה בה.

וגם יתבאר עפ"י זה שם, שביקש יעקב מיוסף שישבע לו על זה שישאנו ממצרים, ויוסף נשבע, אעפ"י שכפי המתבאר בפרשה שם ה" צריך ליטול דשות מפרעה על זה שיצא ממצרים לתכלית הקבורה, וכנראה ה"י נחשב דשיון זה לדבר קשה לפעול מפרעה, שהרי ביקש מבית פרעה שילמיו עליו לפני פרעה וירשה לו, כמבואר שם בפרשה (נ' ד' וז'), ואם כן ה"י טעם בדבר אם יוכל להוציא דבר זה אל הפועל, כי אולי לא ירשה לו פרעה ללכת, ואם כן קשה איך ביקש ממנו יעקב שישבע לו על דבר שאינו בידו, וגם איך נענה לו יוסף ונשבע.

אך מפני כי הלשון ונשאני ממצרים לאו דוקא הוא בעצמו בידיו שלו, ורק עפ"י פקדתו וסידורו ישאוהו מי שישאוהו, ועל זה לא ה"י צריך ליטול דשות מפרעה, ולכן ה"י יכול לישבע על זה.

וגם יתבאר היטב עפ"י באור אונקלוס לשון הפסוק הבא, ואשר הוא עושה ה' מצליח, דברואי לא שייך ענין הצלחה על עבודות ביתיות פשוטות, אך מוסב על פקודותיו וסידוריו והנהגותיו, כי הכל ה"י בהצלחה, והלך מ"ישרים.

ואמנם עפ"י כל המבואר בזה יש להעיר בסנהדרין (ק"ה ב'), אהבה מבטלה שורה של גדולה, וזה מתבאר מאברהם דכתיב ב' ב' העקדה וישכם אברהם בבקר ויחבוש את חמורו — הוא בעצמו, מפני דגיש אהבתו לקיום מצות ה'. וכן שנהא מבטלת שורה של גדולה, וזה מתבאר מבלעם דכתיב ב' (פ' בלק, כ"ב כ"א) ויקם בלעם בבקר ויחבוש את אהונו, והוא בעצמו, וזה מפני דגיש שגאתו לישראל נודדו לעשות התבישה בעצמו.

ולפי המבואר כאן הלא אין הכרח בלשון זה שהם בעצמם עשו מעשה התבישה.

ואפשר לומר דהדיוק בענינים אלה ממה דלתיב באברהם פקודם ויחבוש את חמורו ואח"כ ויקח את שני געריו אתו, וכן בבלעם כתיב ויחבוש את אהונו ושני געריו עמו, משמע שבשניהם היתה התבישה טרם לקחו את הגעריו, וממילא מתבאר שהם בעצמם חבושו.

### כי אם זכרתני (מ' י"ד)

בעלמא מורה הלשון, "כי אם" על תנאי, וכאן לכאורה אין כל יחס לתנאי, אך י"ל עפ"י מה שאמרנו בברכות (נ"ה ב') כל החלומות הולכין אחרי הסה, כלומר אחר הסתיון, כפי שפותרין, לכן אמר לו, כי אני פותר לך את חלומך לטוב בתנאי (כי אם) כי תזכרני לפני פרעה, ואם לאו אני מבטל את פתרוני ולא יתקיים כפי שפתרתי.

### כי אם זכרתני אתך כאשר ייטב לך (מ' י"ד)

הלשון "אתך" אין מבואר ענינו, ואפשר לומר עפ"י מה שאמרנו בסנהדרין (ל"ח ב') דיינים צריכין להיות מנוקים מכל מום, וילפו זה ממה שנאמר בהסבה אל משה, ונשאת אתך (יחזק' י"ח), ופירשו אתך בדומין לך, מה אתה נקי מכל מום, אף הם יהיו מנוקים מכל מום, ומתבאר דהלשון "אתך" מורה על דמיון ושוי. וידוע מסבב אנשים, כששנים בצרה אחת יחשבו כידידים ומכרים, אבל מכיון שאחד עולה לגדולה יתרחק מהשני כאלו לא ידעו מעולם.

תנהו בעת שה"י יוסף עם שר המשקים יחד במאסר היו דומים ושויים זה לזה כאסירים, ועתה ביקש ממנו יוסף, כי גם בעת שיצא לחפשי וייטב לו יהי כמו שוה לו ולא ישכחנו, ועל זה מורה הלשון אתך — כאשר ייטב לך, כלומר, גם כאשר ייטב לד תחשבוני כמו אתך, בשוה.

### ויחי ביום השלישי יום הולדת את פרעה (ס' כ')

פירש"י, יום הולדת — יום גנוסיא (גנוסיא — מלה יונית, וענינה — יום מיוחס), אבל זה קשה, כי במס' ע"ז (ח' א') מבואר דיום הלידה ויום גנוסיא הם תמים מיוחדים, הראשון (יום הלידה) כמשמעו, והשני (יום גנוסיא) יום צלותו למלוכה, ואין זה הרכיב רש"י שני השמות כאחד.

אך באמת דברי רש"י אמתים, נכונים וקיימים, יען שיש שני מיני מלכים חדשים, יש כזה שהמלוכה באה בירושה לדורות, לבנים, לבנים ולנכדים, כמו היום בארץ מדינות, ויש שהעם ימליך מלך חדש עפ"י בחירה ברוב דעות, והי' הנהוג במלכי ישראל שאין מושחין (בשמן) מלך בן מלך (והריות י"א ב'), וטעם הדבר, מפני שהוא כמשוה עפ"י ירושת אבותיו.

ולא זכר וישכחהו. כי הלא מניעת הזכירה ודבר השכחה אחד הוא. ודי הי' הלשון ולא זכר.

וגם אפשר כוננת כפל הלשון ולא זכר וישכחהו ע"י מה שמבואר במגילת י"ח א' דשם זכירה יונה על דבור בשה. ושם שכחה היא בלב. כמש"כ שכתבתי כמת מלב. ואמר הפסוק כאן שלא יזי שלא זכר שר המשקים את יוסף כשה אדם גם שכח אותו מלבו. כמו הסיח דעתו ממנו.

ועוד אפשר לכוון כפילת הלשון "ולא זכר" — וישכחהו ע"י הנהוג בעולם, שזה הרצוה באמת ובתמים לזכור את ענין חבירו שמסר לו. והוא אינו רוצה לסמוך על הזכרון לבד. כי חושש פן ישכח. ולכן הוא ערשה לו איזה אות וסימן ממשי. שיהי' לו כמזכיר תמיד.

ומכבר כתבתי, כי פעולה זו, ממעשה סימן כדי להזכיר. רמזו ב' דמשל' (ג' ב') קשר על גרגורתיך כתבם על לח לבן. שזה הוא כמו שנהגים רבים לעשות סימן לחכילת הזכירה בקשר איזה דבר על הצואר (או על היד). אך שר המשקים לא עשה לו כל סימן לזכרו ולכן — וישכחהו.

ועפ"י באור זה בארתי טעם הדבר מה שבמצות שכחת צומר בשדה באה ברכה מיוחדת לזה שלא ישוב לקחתה אחר שנוכר. ומתברך בברכת ה' בכל מעשה ידיו (פרשה תצא. כ"ד י"ט). ויש להעיר למה לא באה ברכה מיוחדת על מצות פאה ולקט שהם גם כן עבודות שבשדה.

ובארתי, כי אחרי שיש תחבולות שלא לשכות. כמו שבארנו כאן. הווא לא עשה זה. ובוז קיבל על עצמו במתנין בתומת נפשו לקיים מצוה זו, לכן ראוי הוא להתברך בברכה מיוחדת.

ומעין זכות כזה שמכניס אדם עצמו לחיוב מצוה אף במקום שיכול להפטר ממנה מתבאר בברכות (ל"ה ב') לענין חיוב מעשר. כי מן הדין אין מתחייבים במעשר רק אם התבואה נכנסת מן השדה דרך פת הבית. ולכן אלה שרוצים להכניס עצמן לחיוב מצוה זו מכניסין דרך שערי החצר והבית, ואלה שאין משתדלים להיאב עצמם לחיוב מצות מעשר מכניסין דרך חצרות וגנות. כשאנש כזה פטורין. ולכן גם במצוה זו כמו במצוה שכחה יש שכר מיוחד. כי המעשר מעשיר. כמ"ש עשר תעשר. עשר בשביל שתתעשר.

וכן לענין מצות ציצית. כי מדינא אין חייבים בציצית רק בבגד של ארבע כנפות. ולכן מי שרוצה להכניס עצמו לחיוב מצוה זו משתדל לעשות לו בגד של ארבע כנפות כדי להטיל בו ציצית. ואלה שאין משתדלין להכניס עצמן לחיוב מצות ציצית. כשאין להם בגד של ארבע כנפות אין משתדלין לעשות להם בגד כזה. וגם במצוה זו יש זכות מיוחד. כמ"ש שקולה מצות ציצית כנגד כל התורה (גדרים כ"ה א') וממילא שכרה מרובה.

ובמלכי אומות העולם במלך כזה שמלכותו באה לו בירושה. לא היו חוגגים את יום עולתו למלוכה. מפני כי מאורע זו לא חדשה לו. כי משעה שנולד זכה בה עפ"י ירושה. והיו חוגגים רק את יום הולדתו. שיהי' שם ההולדה באה לו גם המלוכה. ויום זה הי' נקרא אצלם יום גנוסאי. ורק זה המלך שנמלך מחדש עפ"י בחירת העם. הוא הי' חוגג גם יום הלידה וגם יום עולתו למלוכה.

והנה ידוע, דשם פרעה הוא שם כללי למלכי מצרים. והוא שם משפחה פדור דור. וכ"מ בזהר פ' שמות דף י"ח ב'. כל מלכי מצרים פרעה שמם. ועל כן מצינו מלכים בשם זה בזמנים שונים ורחוקים. מצינו אותו בימי אברהם (פ' לך. י"ב ט"ו — כ') בימי יעקב (פרשה זו. ל"ט א' ופרשה יגש (מ"ז ד'). בימי משה (ידוע למדי). בימי שלמה (מלכים א' ג' א'). בימי חזקיהו (מלכים ב' י"ח כ"א) ובימי צדקיהו (ירמיה. מ"ד ל'). וזה באה המלוכה למשפחה זו ביירושה לדורות.

ומבואר. שמלכים כאלה חגגו רק את יום הלידה שלהם. ואותו יום הי' יום גנוסאי שלהם. וצדקו דברי רש"י כאן. דיום הולדת את פרעה הוא יום גנוסאי שלו.

אבל בתלמוד איירי במלכי רומי (שחכמי התלמוד היו רבים מהם יושבים ברומי ומכירים גימוסטיהם. כמו שבארנו במקום אחר. עיין לפנינו בפרשה תבא בפסוק ונתנח ה' לראש (כ"ח י"ג) בארנו מזה בארונת). ובמלכי רומי אמרו חז"ל. "שאינ מושיבין בהם מלך בן מלך" (ע"ז י' א'). ותמיד יבחרו מלך חדש (ומוז הסבה מצינו הרבה מאוד שמות במלכי רומי. מפני מלכות חדשה באיש חדש. לא כמו במלכי מצרים. ששם אחד למלכיה לדורות. כמו שכתבנו) ולכן מלכים כאלה חוגגים שתי פעמים. יום הלידה ויום עליה למלוכה. ובכאלה איירי המשנה שהבאנו.

ולא זכר שר המשקים את יוסף וישכחהו (מ' כ"ג)

במדרש כאן אמרו. ולא זכר בשעתו. וישכחהו — לאחר זמן. ואפשר לפרש הכונה עפ"י מה שכותבים הטבעיים. אשר אם בשעתו. בשעת המאורע. יתן האדם אל לבו בכל חושי נפשו את דבר המאורע. אז לא ישכחהו עוד. ולא כן באם בשעת מעשה התייחס אל הדבר בקר רוח ובשויון נפש. אז קרוב לודאי כי ישכח הדבר בכלל. וחז"ל כונת המדרש. ולא זכר שר המשקים את יוסף בשעתו. בשעת הפחדו. והיינו שלא נתייחס אליו בשום לב ובשעבוד הרעיון. ורק בקרירות וכמו בצלילים. ולכן — וישכחהו. כלומר. לכן לאחר זמן שכחו.

ומה שראה המדרש לדרוש כן. יש לומר. משום דקשה לי כפל הלשון

כמו מלאכה או עסק, ועוד מבטח קדש, והיינו שהקב"ה בעצמו כביכול המבטח שלו, בלא כל סבה מן הצד.

ואמד הכתוב, ברוך הגבר אשר (רק) יבטח בה, אבל עושה לו מבטח (יסוד) חול, שעליו יחול בטחונו בה, ועוד יותר יבורך זה, אשר, והיה ה' מבטחו, שכביכול הקב"ה בעצמו המבטח לו, ולא יחפש אחר סבה מן הצד, וזה מדרגת חכמים וקדושים העומדים לפני ה' ועוד נבאר מזה בסמוך בטעם הדבר.

הנהגה האדם הפשוט מחפש לו סבה (יסוד) לתלות בה בטחונו בה, אין בזה כל חסא ועון, ואדרבה, כן דרוש וכן נכון לעשות, כפי שבארנו, וכש"כ שאין הרתור קל להענש על זה.

אכן אם הצריך רם המעלה ונהדר בקדושה, אם הוא מחפש אחר סבה מן הצד — יחשב לו זאת לעול ולחילול מעלת קדושתו, ונענש על זה. וזו המדה היתה צריכה להיות ביוסף, שלפי גודל מעלתו וצדקתו, וכמו שאמרנו, "מי לנו גדול מיוסף" (סוטה ט"ב במשנה) — הוא לא היה רשאי לחפש אחר סבה בשר המשקים להזכירו לפני פרעה, כי אם לבטוח כולו בה' לבדו.

ויותר מזה היתה ראייה מדה זו להיות ביחוד ביוסף, לפי מה שאמרנו (קדושין מ' א') כל מי שבא דבר ערור לידו תיצל ממנו עושינו לו נס, והוא הלא יציל ממכשול באשת אדוניו, ואם כן ה' יכול להיות בטות במעשה נס, ומכש"כ שלא היה לו לבקש אחר סבה או יסוד מן הצד, וזו כונת המדרש שהבאנו בתחלת המאמר, אשרי הגבר אשר שם ה' מבטחו זה יוסף, כלומר, לפי מעלתו הדוממה של יוסף היתה ראייה מדה זו להיות בו, שיעשה כביכול להקב"ה בעצמו למבטח לו, לסבה וליסוד, וראוי לזה, שיען שביקש סבה ע"י שר המשקים להזכירו לפני פרעה, נענש על זה לשתי שנים במאסר (עבור שתי זכירות, כי אם זכרתני, והזכרתני, ס"פ וישב, מ' י"ד), אבל איש אחר ג' רשאי לעשות כן, ומכש"כ שלא היה נענש על זה.

ומתבאר מאוד מה שיחסו את הכתוב אשרי הגבר אשר שם ה' מבטחו ליוסף, כי מתוך ענינו נראה עד כמה מכון הוא להפסוק והפסוק זה, וראיתי עוד להעיר בטעם הדבר במה שבארנו שלאדם המעלה קדוש ה', אין ראוי לחפש עזרת ה' ע"י קדמות סבה או יסוד מן הצד, ורק לבטוח בה' לבדו — אפשר למצוא עוד טעם מסתבר בהגיון ישר, ע"י המשנה דאבות שהבאנו, יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ, ואמרו בטעם הדבר, "שיגיע שניהם משכחת עון", כלומר, שיהיה בשניהם מיגיעת את הגוף, וע"י זה בטל ממנו יצר הרע, וזה אמצעי לבטל את כח היצר המסית לעבירה.

## פרשת מקץ

ויהי מקץ שנתים ימים (מ"ח א')

במדרש כאן אמרו, אשרי הגבר אשר שם ה' מבטחו (תהלים, מ' ה') זה יוסף, שבשביל שאמר לשר המשקים שתי פעמים והזכרתני אל פרעה (כי אם זכרתני — והזכרתני סוף פ' וישב, מ' י"ד) נגזר עליו מאסר לשתי שנים, ע"כ.

הדברים מפליאים, כי סותרים עצמם כמו תוך כדי דבור, כי פתחו במעלתו של יוסף שעליו נאמר, "גבר אשר שם ה' מבטחו", וסיים בענינו על שביקש להזכירו, הרי שלא יונה עליו התואר, "אשר שם ה' מבטחו". אך על האמת הדברים נכונים מאוד, יען כי אעפ"י שדרוש לאדם לאחז במדת הבטחון לעזרת ה', והיא מדה נכונה לכל איש מיישראל — אעפ"י כן, הורשה לו לבקש איזה סבה לתלות בה את בטחונו בה, כמו לעשות איזה עסק או מלאכה וכדומה, ולקות לה.

ולא רק שחורשה כן לאדם, אלא שכך צריך להיות, וכלשון הכתוב (פ' ראה, ט"ז י"ח) וברכך בכל אשר תעשה, הרי שברכת ה' תחול על מעשה בני אדם, וכן אמרו (אבות פ"ב מ"ב) יפה תורה עם דרך ארץ, שהיא מלאכה או סחורה וכדומה.

ויותר מפורש במדרש רבי תנחומא פ' ויצא (ס' י"ג) לא יאמר אדם לא אעשה מאומה ומן השמים ירחמו, אלא צריך אדם לעמול ולעשות בשתי ידיו והקב"ה שולח את ברכתו, ע"כ, ורק באוכלי המן הורשה שלא לעשות מאומה.

אמנם זו היא מדת כל אדם, סתם אדם מעולם המעשה, מאלה אשר לעמל וילד" (איוב, ה' ו'), אבל הקדושים דמי המעלה, אשר כל עניניהם דרכי חיהם קדוש — הם אינם צריכין לבקש כל סבה לעזרת ה', והם עושים את הסבה כביכול את הקב"ה בעצמו, הוא הסבה והוא המבטח.

ויקר בעיני לפרש עפ"י כל שבארנו כאן את לשון הפסוק ביימיה (י"ז ד') ברוך הגבר אשר יבטח בה' ויהי ה' מבטחו, אשר לכאורה הוא כפל לשון, אך האמת, כי הוא כולל שני מיני בטחונו שזכרנו, מבטח חול, שהוא עושה לבטחונו בה' עוד מבטח חול, כלומר, יסוד על מה שיתחיל הבטחון.

הנהגה לאמצעי לבטל את כח היצוה"ר דרוש לסתם אנשים, אנשים המוניים, הנכנסים תחתיו, אבל בעלי נפש גבוהה, צדיקים וקדושים אין צריכים לאמצעים לזה, כי גם בלא אמצעים נצבים כצד לו ואין לו עליהם כל שליטה, וכמיש במ"ר אסתר (ר) הצדיקים לבם בידיהם, כלומר, הם שולטים על לבם ולא הלב עליהם (כי הלב הוא סרטוט לעבירה, ידושלמי ברכות, ס"א ה"א), ולכן אין צדיקים לאמצעי להתעסק גם בדרך ארץ כדי להשיגה עון כמו סתם אנשים, וממילא יכולים להקדיש עצמם כולו לתורה, וכל בה ענינם.

דע, כי עפי' המבואר, שאמנם אפשר להיות בטחון בה' גם בלא סבה מוקדמת המוכנה ע"י האדם — עפי' זה אפשר לפרש מה שמסופר בתלמוד מ"ר ר'הש (כ"ז ב'), לא הו' ידעי רבנן מאי "השלך על ה' יהבך הוא יכלכלך" (פסוק הוא באתלים, ג"ה כ"ג) עד שסיפר רבה בר בר חנה "יומא חזא הוה אוילגא באורחא בהדי התוא טייצא (סחר ערבי) והו' דרינא שונא (ונשאתי עלי משא), ואמר לי (הטייע) שקול יהבך ושדי אגמלאי (קח משא שלך והנח על הגמל שלי), ע"כ.

הנהגה לא נתבאר מה שאמרו, לא הו' ידעי רבנן מאי השלך על ה' יהבך, והוא יכלכלך, כלומר, לא היו יודעים ענין ובאור הכתוב הזה, וזה שלא, כי הלא הפסוק מתבאר לעצמו יפה וקל וברור, שישם האדם בטחונו בה' והוא יכלכל אותו (כי יהבך הוא משאא לב האדם לצדקו, וכתרגומו סבדו, מבטחך) ומה חסרון באור בזה, ועוד זאת יפלא, באיזה אופן מצאו הבאור עפי' ספד המקרה עם הטייעא.

אך באור הענין הוא, כי היו החכמים מסופקים איך להתנהג עם מדת הבטחון, אם דרוש האדם להפסד אחר סבה מוקדמת ולבטוח בה' כי הוא יושע עפי' הסבה, או אין צריך כלל לבקש סבה מוקדמת כי אם לבטוח כולו ישר בה' וכמו שבארנו למעלה.

ומביא מהמקרה עם הטייעא, שביקש את רבה בר בר חנה להניח משאו על הגמל, אעפי' שלא ביקש רבה ממנו כלל על זה, והרי מבואר, שאפשר לבא ישרה גם בלא הכנת סבה מוקדמת ע"י האדם.

ואמנם נראה להעיר, כי אעפי' שמדה זו מבטחון בה' מבלי הכנת איות יסוד וסבה מצד האדם — היא מדה גבוהה ונהדרה מאוד — אעפי' כן, או יותר נכון — רק מפני כן, לא הורשה להשתמש בה לכל אדם, כלומר, לעזוב כל ענין ומעשה ולסמוך כולו על ה', יען כי מצד אחד הוא מין יחידא (באוח) שחושב שהגיע למדרגה אצילית גבוהה זו, וכמו שאמרו בברכות (ט"ז ב') לא כל הרוצה ליטול את השם (שם חסיד ופרוש) יטול, ופירש"י

(בדף י"ז ב') אם לא הוחזק להסם וחסיד לרבים אין זה אלא גאווה וכי' עכ"ל, וכן אמרו שם, כיון דכולא עלמא עבדי מלאכה ואיתו לא עבדי מחוי כיוהרא, ואעפי' שאמרו שם לענין אחר, אפשר שיאמרו מלאכה הוא דלית לי' (כלומר, ואם כן אין בזה משום יוהרא), אך זה הוא רק אם במקרה נהוג כן בפרשיות, אבל לא בזה שעושה ביטולו להנהגה תמידית באמתלא שעושה את ה' מבטחו, וכזה לא יעשה.

ומצד אחד מצינו הבטחת התורה וברכך בכל אשר תעשה (פ' דאה, ט"ז י"ח), הרי שצריך לעשות.

ולכן הנהגה זו, לעשות כביכול את ה' מבטח, ולא לעשות מאומה — הנהגה זו מיעדת ומכוונת אך ורק ליחידים לשדידים לקדושים היושבים לפני ה' תמיד ומוחזקים בקדושה.

ועפי' זה אפשר לכיון מה שאמרו בברכות (ל"ה ב'), ת"ד, כתיב, ואספת דגנך, מה תלמוד לומר (כלומר, בודאי מאספין התבואה לאחר שתתבכר ומה שיד צו' על זה), אלא לפי שגאמר (יהושע, א' ה') לא ימוש ספר התורה מפדי, יכול דברים ככתבם (שלא ימוש כלל) תלמוד לומר ואספת דגנך, הנהג בהם מנהג דרך ארץ (פירש"י, הנהג בדברי תורה מנהג דרך ארץ, שאם תבא לידך צורך הבריות (צורך החיים) אפשר להבטל מדברי תורה, עכ"ל (אמנם כי לשונו שם ע"צ), דברי רבי ישמעאל, רבי שמעון בן יוחאי אומר, אפשר אדם חורש בשעת חרישה, זורע בשעת זריעה, קוצר בשעת קצירה, דש בשעת דישא חורה בשעת הרוח — תודה מה תנא עליה (כלומר, מתי יהי עת ללמוד, אחרי שתמיד יהיו עוסקים בעבודת השדה) — אלא בזמן בישראל עושין רצונו של מקום מלאכתם נעשית ע"י אחרים, שגאמר (לעת הנחמה) ועמדו זרים ורעו צאנכם (ישעיה, ס"א ה').

ושוב אמרו שם, אמר אביי, הרבה עשר כרבי ישמעאל (שצירפו תורה עם דרך ארץ) ועלתה בידם, (כלומר, נתקיימה אצלם זה וזה), והרבה עשר כרבי שמעון בן יוחאי (שנזר כולה מעבודת מעשה בחיים) ולא עלתה בידם (ולא נתקיימה בהם תורתם), ולכאורה אינו מבואר, למה לא עלתה, והלא דדן זו דרך הקודש יקרא לה.

אך הוא הוהב, כי לא כל אדם ראוי למדרגה זו, ולא כל הרוצה ליטול את השם (כמבואר למעלה) יטול, וכמבואר הכל.

וענין עוד מה שכתבנו השייך לכל ענין זה למעלה בריש פרשה לך, בפסוק ואברכך (י"ב ב'), ובריש פרשה תצוה בפסוק שמן זית זך (כ"ז ב') ובריש פרשה ויקהל ב' ששת ימים תעשה מלאכה, וב' תבא בפסוק ברכת אלת בבואך (כ"ח ר').



## ויהי מקץ שנתיים ימים (מ"א א')

במאמר הקודם הבאנו ממדרש, שבשביל שביקש יוסף משר המשקים שתי פעמים להזכירו לפני פרעה (ס"פ וישב, מ' י"ד) כי אם זכרתי, והזכרתי, נעש להתעכב במאסר שתי שנים, ובארנו שם הכל, אך לא בארנו טעם העכוב דוקא לשתי שנים, ובדואי באה גיורה זו בעונש בחשבון.

ואפשר לומר עפ"י הדיוע עדין באדם כח הזכירה, וכיון שביקש (ב'), כלומר, דבמשך י"ב חודש עדיין שלט באדם כח הזכירה, וכיון שביקש שתי פעמים בלשון זכירה נחשב לו כאלו בקשו לשני שעורי זכירה, והיינו שישתדל לזכור זאת במשך שתי שנים (שתי פעמים י"ב חודש) ולכן נענש להתעכב במאסר שתי שנים, מדה כנגד מדה\*).

## ויהי מקץ שנתים ימים ופרעה חולם (מ"א א')

במדרש כאן אמרו, כתיב (איוב, כ"ח ג') קץ שם לחושך, זמן ניתן ליוסף כמה שנים יעשה באפלה בבית האסורים, וכיון שהגיע הקץ חלם פרעה. ולא נתבאר מה רצה המדרש לומר בזה.

ויתכן הכונה, שלא יבינו להשוב, שחלום פרעה חי הסבה לחפשייתו של יוסף, אך להיטיף, יען כי הגיע הזמן ליוסף לצאת מבית האסורים, לכן חלם פרעה ונתתו כל התוצאות מהחלום, כמבאר בפרשה.

וקורב לומר, דמדייק המדרש בזה את הלשון ופרעה חולם, ולא ויחלום פרעה, כמו בריש פרשה ויצא ויחלום והנה סולם, ובריש פרשה וישב ויחלום יוסף, וזכור אותה פרשה (מ' ה') ויחלום חלום שניהם, וגם לחלם בפ' זו (פסוק ה') ויחלום שנית, אבל הלשון "חולם" לא מצינו בשום מקום, ולכן מפרש כונת לשון הפסוק, ויהי מקץ שנתים ימים, שאז הגיע זמנו של יוסף לצאת מבית האסורים (כמו שכתבנו במאמר הקודם), אז באה הסבה המעידה לזה, שיהי פרעה חולם.

ועל דרך הפשט יש לפרש הלשון ופרעה חולם, כי כן דרך הכתובים לתכלית צחות הלשון ויופי המליצה לבטא לפעמים לשון הוה תחת לשון

\* ומטעם זה בארנו טעם סצות קריאת פרשת זכור את אשר עשה לך עמלק לחיוב מן התורה בכל שנה, ולא כמו קריאת שאר פרשיות התורה שהיא פדרבנן (ע' תוס' ברכות י"ג א'). וטעם הדבר, משום דכתיב (ס"פ תצא) זכור את אשר עשה לך עמלק וכו' לא תשכח, וכיון דשעור זכירה הוא י"ב חודש, ואחרי פן עולמים לשכוח, ויצברו על "לא תשכח", לכן צריך לקרוא פרשה זו בכל י"ב חודש, וישתמר הזכרון לי"ב חודש, ואשר יתמו חז"ב חודש מחדשין הקריאה לתכלית זכרון עוד לי"ב חודש, וכן להלאה, בכל י"ב חודש, שנה בשנה.

עבר, כה מצינו בפ' וירא (י"ח י') ושרה שומעת — תחת שמעה, ובפרשה שמות (ח' י"ג) והנוגשים אצים — תחת האיצו, ובפרשה בשלח (י"ג כ"א) וחי' חולק לפניהם — תחת הלך, ובפרשה ואתחנן (ח' ה') אנכי עומד בין ה' וביניכם — תחת עמדתי (מוטב על שעת מתן תורה), ועוד הרבה, וגם כאן חולם תחת ויחלום.

ומה שכתב המדרש שהבאנו, זמן ניתן ליוסף כמה שנים יעשה באפלה בבית האסורים — נראה דבלשון "באפלה" מרמז למה שאמר יוסף לשר המשקים (ס"פ וישב, מ' ט"ו) כי שמו אתי בבור, וכן להלן (פסוק י"ד) וירצו מן הבור, אעפ"י דבמקום אסירתו כתיב (פ' וישב, ל"ט כ') ויתבהו אל בית הסהר, אך מתבאר, כי בתי הסהר שלהם היו בבורות, בעומק האדמה, כמו בומן הוה בשעת מלחמה, וכן מתבאר בסוף פרשה בא (י"ב כ"ט) עד בכור השבי אשר בבית הבור, ולכן נקרא המקום ההוא בכנוי "אפלה".

## ויהי בבקר ותפתח רוחו (מ"א ח')

בחלום הראשון לא כתיב ותפתח רוחו, ואפשר לומר הטעם בזה, משום דחשב שבכלל דברי חלומות לא מעלין ולא מורידין, ולכן לא שם לב לזה, אבל בחלום השני שכבר חי' בקר, כדכתיב ויהי בבקר, ומבואר בעניני חלומות, כי חלום של שחרית רואי מתקיים (ברכות נ"ה ס"ב) לכן ותפתח רוחו, ומדויק הלשון ויהי בבקר ותפתח רוחו, כלומר יען שחלם בעת בוקר.

## יעשה פרעה ויפקד עקידים (מ"א ל"ד)

הלשון "יעשה פרעה" אינו מבואר בהרבה, ואם אמנם למעלה פרשה וישב (ל"ט כ"ב) כתבנו, כי הלשון "עשה" מורה גם על צו ופקידות, ואם כן אפשר גם כאל לפרש כן שיצא פרעה, אך מכיון שאמר ויפקד, הרי ענין פקידות נאמר, ולשון יעשה כמו מיותר, וחי' ה' שיאמר ויפקד פרעה עקידים, ואפשר לומר הכונה בלשון זה עפ"י מה שאמר במ"ד פרשה תשא (פרשה מ"ג) כל חכם שרוצה שיתקבלו דבריו וימלאו, יתנהג מקודם הוא בעצמו עפ"י דבריו שלו וממנו יראו כולם ויעשו כמהו.

וכענין זה בתלמוד, מס' סוכה (ל' א') לענין דאירי שם, משל למלך שעבר על בית המכס, אמר לעבדיו, תנו בשבילי מכס למוכסים, אמרו לו, והלא כל המכס שלך הוא, אמר להם, ממני יראו וילמדו כל העוברים והשבים, ולא יבריוו עצמן מן המכס, ע"כ.

והייתה כונת יוסף להעיר לו (אם כי ברמז), כי יען כי אוסף התבואה בשנות השבע לתכלית שנות הרעב הוא דבר ציקר, גדול ונחוצ מאלו, לכן למען ימלאו בני המדינה את חובתם זאת באמונה ובמכוון, יעשה

פרעה מקדים את הדבר הזה בשלם, מנכסיו ומשדותיו שלו, וממנו ילמדו בני המדינה לעשות כזה, ויפקד פקידים על זה.  
אך בכלל צריך באור מה שאמר יוסף ויפקד פקידים, והלא זה אין שייך לפתרון החלום, אך יתבאר עפ"י הלשון שאמר את אשר אלהים עושה הגיד לפרעה, והלא ה' צ"ל את אשר אלהים יעשה בעתיד, כי לע"ע אינו עושה מאומה, אך יתבאר עפ"י מ"ש בברכות ג"ה א', שלשה בדברים עושה הקב"ה בעצמו, שובע ורעב ופרנס טוב, וזהו שאמר את אשר אלהים עושה, כלומר, את אשר מדרך ה' לעשות בעצמו אותם הגיד לפרעה, ולפי"ז חזי הקמת פקידים מענין החלום.

וייבט הדבר עניני פרעה ובעניני עבדיו (מ"א ל"ז)

לא נתבאר מה ראו פרעה ועבדיו בפתרון זה יותר מתקבל ורצוי מיתר הפתרונים שהגיד לו החרטומים, כפי שפירשי' למעלה בפסוק ח', שאמרו לו, שבע בנות אתה מוליד ושבע אתה קובר, ובמדרשים איתא, שאמרו לו, שבע מדינות אתה כובש ושבע אתה אובר, ובמה ראו להעריך את פתרון יוסף יותר מכון ורצוי, ולהתייחס אליו כאמנה.

ואפשר לכונן עם מציאותן זה ואמנה בפתרון זה, משום דעניני החלומות עצמן כמעט מורים על עניני פתרונם, זה, דהיינו לשובע ולרוון, כפי שיתבאר.

כי בהמות בריאות בכחן לחרוש יפה את האדמה ולסייע בזה להאדמה להוציא תבואתה ברב הכמות, וכמו שכתבו (משלי, י"ד ד') ורב תבואות בכח שור, כלומר, כי רבוי תבואות חלוי בכח השור לחרוש את האדמה, אם חורש יפה ועמוק יצליח הגידול ויתרבה התבואה.

ולחישך, בהמות דקות ורעות חרישתן רפויה ומתוך כך מקלקלים את כח האדמה מלהוציא תבואה במדה מלאה ורצויה, וכמו שכתבו במשלי שם, באין אלפים אבוס בר, כלומר, באין שורים גבורים לחרוש (אלופים הוא ממוכן בגורים) או תתן האדמה רק אבוס בר (אבוס הוא כלי שמאכליק בו בהמות, כמו בישעיה (א' ג') וחמור אבוס בעליו, ובמשנה נדרים (מ"א ב') משמע דהוא כלי שאוכלין ממנו פועלים בשעת עבודתם), ובר הוא ריק, כמו בפרשה ויגש (מ"ו י"ט) והאדמה לא תשום — תרגומו, וארעא לא תבור, ובמשנה ב"מ (ק"ד א') המקבל שדה מתבירו והו"ב ר"ה, (שהניחה ריק שלא זרע בה).

וביחס החלום השני, שבלים בריאות וטובות ושבלים דקות ושדושות קדים — בודאי יתיחסו לעניני שובע ורוון, ומקיימים את פתרון החלום הראשון.

וגם כי קדמות החלום מבהמות לשבלים מורה לזה, כי מקדם חורשין בהמות ואח"כ יצאו שבלים, וגם הלשון מן היאור יש יחס לרעב ולשובע, כי שניהם באים בסבת מים, בחסרונם ובמלאותם.  
ולכן נתקבל הפתרון הזה בנטי' לאמונה בו, מפני שהוא מעין החלומות והחלומות מענין הפתרון.

ובאמת, פתרון זה כל כך ישר ופשוט וגם הגיוני, עד כי יש להתפלל אך עוון החרטומים את פתרונום בדרך עקומה וסכלית בדברים שאין להם כל שייכות וכל ענין להתלומות, כפי שהבאנו פתרונום למעלה.  
ודרוש לשער, כי מן השמים סכלו את דעתם (על דרך הכתוב בישעיה מ"ד כ"ה, משיב חכמים אחר דעתם יסכל), כדי שיתגלגל דבר הפתרון הנאמן ע"י יוסף, (וראה עוד במאמר הבא כחמשך לענין מאמר זה).

וגם יתבאר לפי"ז מה שאמר יוסף אלהים יענה את שלום פרעה, והוא עפ"י משיב בעלי החושי' בשם מדרשים כי מאז חלם פרעה לא מצא שלום בעצמותיו וגם פתרוני החרטומים לא הרגיעו אותו, ואמר יוסף, כי עתה בפתרון שלו ימצא שלום ומרגוע.

אחרי חודיע' אלהים אותך את כל זאת (מ"א ל"ט)

הנה אעפ"י שנתקבל לפרעה לרצון דבר הפתרון, וכמו שבארנו במאמר הקודם — אעפ"י כן תמה הדבר, מאין ועל איזה יסוד ה' בטוח ונאמן כי "ח" תחידעו את כל זאת, כי הן באותה שעה לא ה' נראה כל דבר בחוש שיעיד על אמתת הפתרון, כי אז לא היו ניכרים כל דשמי שובע ורוון, ומלשונן זה "אחרי חודיע' אלהים אותך את כל זאת", נראה, כי ה' דבר הפתרון אצלנו כמו נראה תרגש בחוש, באין כל צל ספק להעדר האמונה בו.

אמנם הדבר יתגלה ויתאמת עפ"י זה, כי לכי תידק, נמצאים במראת החלומות ובהרצאתם ליוסף שניים שונים:

א' בחלומם ראה בהמות יפות מראה (פסוק ב'), ובהרצאתו ליוסף הגיד, כי ראה בהמות יפות תואר (פסוק י"ח), ובפרשה יצא בפסוק ורחל חיתה יפת תואר ויפת מראה (כ"ט י"ז) כתב רש"י, דיפת תואר ויפת מראה הם שני ענינים, דיפת תואר מורה על צורת הפרצוף בחתוך האברים, ויפת מראה מורה על זיו קלסתר.

ושבו ראה בחלום השני שבלים, "בריאות וטובות" (פסוק ה') ובספרו ליוסף הגיד, שראה שבלים "מלאות וטובות" (פסוק כ"ב), ויש חבדל בזה, כי בריאות יכולות להיות אף כי לא מלאות, כפי שנראה בכל הברואים (וגם באנשים) ישנם בריאות וחזקות וגופן איננו ממלא.

ועוד ראה בחלומם שבלים, "שדושות קדים" (פסוק ו'), ובספרו ליוסף

הגיד שראה שבלים „צנומות דקות“ (פסוק כ"ג), ויש הבדל בין השלמות, כי שדושות קדים עניניו שבלים נחרות מלהט רוח קדים, אבל צנומות עניניו קשות ויבשות.

וקרב לוחאי ששכה פרטי המראות כמו שהן בריוק ובמכוון, והקפיד רק על כללי המראות.

ומבואר במדרש רבי תנחומא, כי כאשר סיפר פרעה ליוסף את ההלומות לפטריהם, העיר אותו יוסף על פרטי המראות ואמר לו, לא בהמות יפות תואר ראית, כי אם יפות מראה (ויש הבדל ביניהם, כמש"כ למעלה), ובספרו, שראה שבלים „מלאות וטובות“ אמר לו, לא כך ראית אלא שבלים „בבירות וטובות“ (וההבדל נבאר למעלה) ובספרו, שראה שבלים „צנומות דקות“ העיר אותו יוסף והזכירו, כי ראה שבלים „שדושות קדים“ (וההבדל צנבאר למעלה), וכה העמידו יוסף על פרטי כל המראות.

ועל כל השונים האלה נזכר פרעה כי אמנם כן הוא, כי אמנם ראה כמו שהזכירו יוסף (כן מבואר במדרש רבי תנחומא הנוכח), ולכן ה"י בטוח ונאמן, כי מן השמים הודיעו לו את כל פתרונו, יען כי מאין ידע כל פרטי השונים, והוא כוונת הלשון אחרי הודיע אלהים אותך את כל זאת.

ומה שהוטב דבר הפתרון בעיני עבדי פרעה כמו לבטא, אעפ"י שהם לא ידעו מכל פרטי השונים שבעצם החלום ובספרו מפרעה כמו שידע פרעה זאשי צ"י — זה נתאמת אצלו הפתרון — הוא משום דכיון שראו נטית פרעת אליו ברגשי אהבה וכבוד, נתעוררו גם בהם רגשי כבוד ויקרת ערך אליו, על דרך לשון הכתוב כל אחי רש שנאוהו ואוהבי עשיר רבים (משלי י"ט ד ויד כ'), וכמו באיוב, כי בעת שנתיסר בעוני וביסורים לא נדא אשה בפלוסופיא, ומכיון שעלה במעלה ונתעשר „בא אליו כל אחיו וכל אחיותיו וכל יודעיו לפגים ויאכלו עמו לחם“ (איוב מ"ב י"א), וכן נהג שר המשקים עם יוסף בימי שפלותו, עד שלא שם לבו אליו וישתכחו, וכן מבואר במ"ד פרשה משפטים (פ' ל"א), מדת בשר ודם כשיש לו קרובים עניים והוא עשיר אינו מודה בהם (כלומר, אינו רוצה להכירם), ובמס' שבת (ל"ב א') אמרו „אבב חנואתא נפיש אחי מרהמי, אבב בזיוני לא אחי ולא מרהמי“ (לפתח התנות שמוכרים בו מזונות ויש שם עושה, באים לשם הרבה אנשים וכולם נעשו אוהבים להמקום ההוא, ובמקום שיש הפסד וצוני, לא קרובים ולא אוהבים).

ומדי זכרי את ענינו של איוב, כי לסוף ימיו ה"י מאושר וצלה — אזכיר, כזה מה שאמרו במס' ב"ב י"ד ב', בענין סדור ספרי הכתובים, ואמרו,

דסדרן, רות, תהלים, איוב וכו', ופריך, ולמאן דאמר איוב בימי משה ה"י לקדמי לאיוב ברישא, ומשני, אתחולא בפורעניות לא מתחילין, כלומר, ותחלתו של איוב היו פורעניות, כנודע בהספר, ופריך עוד, והא רות נמי תחלתה פורעניות (רעב ומיתא וגלות), ומשני, התם פורעניות דאית להו אחרית, ופירש"י, כי סוף הפורעניות בהסך לאחרית ותקוה שיצא דוד משם, עכ"ל, ולכאורה הלא גם באיוב ה"י אחרית טובה שנתעשר והצליח, ואם כן הדרא קושיא לדוכתא, למאן דאמר איוב בימי משה ה"י למה לא חשיב לאיוב ברישא.

אך הבאור הוא, דבאיוב ה"י אחרית טובה רק פרטית, לו לבדו, וגם רק אחרית ולא תקוה, מה שאין כן ברות היתה אחרית טובה כללית לכל ישראל, שיצא משם דוד ותקוה טובה לכל האומה.

ויקראו לפניו אברך (מ"א ט"ג)

לדעת רש"י השם „אברך“ מחציתו עברית ומחציתו ארמית — אבא — ורך, כי רך בארמית — מלך (ע"ב ד' א', רכא בר רכא, שבאורי מלך, בן מלך) ושם „אבא“ תואר כבוד, ותרגומו „דין אבא למלכא“, כלומר, זקן ומכובד למלך, והמלך מתכבד בו.

ובמדרש רבה כאן דרשו השם „אברך“ בגוטריוקו, „אב בחכמה ורך בשנים“, כמו שכתוב בישעיהם חכמה (איוב, י"ב י"ב), והוא ה"י מופלא בחכמה כמו זקן וישיש (עיי' בסמוך), ורך בשנים, אך כשלשים שנה (בפסוק מ"ו).

וטעם הרב' שבישעיהם חכמה, הוא, מפני שהזקנים ראו והרגישו ונוכחו הרבה ברב שנות חייהם, והנסיון מביא לידי חכמה, ואמנם יש כזה אשר חזון מאת ה' בלב מתנה מחכמה ובינה יתירה — ההוא יכול להשיג במעט שניו את אשר ישיגו זקנים סתם בהרבה שנים, ומפני זה רגילין חז"ל לדרוש השם זקן בגוטריוקו זה קנה (חכמה), עיי' בסמוך), ועל כן יונה השם „בן זקונים“ (ריש פרשה וישב, ל"ז ג') בד חכים, ובחז"ל יש דעת מחכמים, שכלכל אין זקן אלא מי שקנה חכמה, כלומר, לא יונח שם זקן אלא שכל מי שקנה חכמה (קדושין ל"ב ב') וזה עפ"י הגוטריוקו הנזכר.

ויש להעיר בהדרש עפ"י הגוטריוקו זקן, זה קנה חכמה, והלא באותיות „זקן“ אין כל רמז לקנין חכמה וזקא, כי אם סתם זה קנה, ומפני לנו לעומת קנין חכמה.

ואפשר לומר עפ"י מה שאמרו במס' נדרים (מ"א א') במעלת קנין חכמה „דא קנית“ (כלומר, אם חכמה קנית) הכל קנית, דא לא קנית — מאומה לא קנית, ומתבאר מזה, דיסוד שם קנין יונה בעיקרו על קנין חכמה, וטעם

הדבר, י"ל משום דעפ"י קנין החכמה אפשר לקנות ולהשיג כל דבר, וכיון דכתבי כאן סתם שם זקן, ועולה בנוטריקון "זה קנה" וכיון דסתם שם קנין יונת על קנין חכמה, ממילא מתבאר, דהבאר בלשון זה קנה — חכמה.

ואמנם על דרך הפשט יש לפרש השם "אברך" כולו בעברית, אחר שנדקדק הלשון ויקראו לפניו, דה"י צ"ל ויקראו לו או אותה, אך באה המלה בא"ף תחת ה"א, במקום "הברך" (בחלוף אהוי), והוא מלשון כריעת ברך, כמו תכרע כל ברך (ישעיה, מ"ה כ"ג), והכונה כאן, כי בעת שהוכריחו ללוספת בברכתה המשנה קראו רצין לפניו לכל אחד מהמון הרואים "הברך", כלומר, כרע לפניו. (י).

ויקראו לפניו אברך (מ"א מ"ג)

במאמר הקדום הבאנו מרש"י כאן דרשת חז"ל בשם אברך, בנוטריקון אב—ד, אב בחכמה דרך בשנים, כלומר בחכמה הוא כמו זקן, שנאמר (איוב י"ב) בישישים חכמה, ובשנים — צעיר.

ויתד עם זה מביא רש"י, שאחד מן החכמים לא הסכים עם באור זה וקרא לו מעוות, ורצתו כי באור זה גנאי ליוסף, וזה צריך באור.

ואפשר לבאר, משום שאינו דומה לשאומרים לפניו חכם אבל צעיר, לכשאומרים לפניו צעיר אבל חכם, כי באופן הראשון, חכם וצעיר, מכוונים לומר, אעפ"י שהוא חכם אבל בכל זאת הוא צעיר ועל כן אין חכמתו מיוסדה ונכונה, אבל באופן השני, שאומרים צעיר וחכם, מכוונים לומר אעפ"י שהוא צעיר בכל זאת הוא חכם.

(י) ועל יסוד חלוף כזה, שבא אל"ף במקום ה"א פרשת את השם, ביידיארא המקובל להיראת בית משלח אנרות (בית פקידות הפאסט), ונזכר שם זה בהיראת זו כהמה מקומות בתלמוד ופרדשים (עיי' שכת י"ס א' הא דקביע בי דואר במתא), ולא נודע שרש ומקור לשם זה וליחוסו לפקידות הפאסט.

ואפשר לומר, כי מקור השם הוא עברית, והקריאה הנכונה צריכה להיות, ב"י דחר"י (מ"א בחלוף אהוי) כמש"כ בפנים), ויסוד המלה הוא משלש היתבות בשפות שונות (ח"כ) מדהרות דחרת אבדיהו, ומטוב על הלשון הקדש את הלמן עקבי טוט, כלומר, שהלמן עקבי הטוט ממרדוצתי האבירות, ונבחנו (ב"י) וטוט דה"י, שענינו מרוח הטוט במהירות, ומכוח פמש לתכונת סדרי הפאסט, שהכל נעשה בוודיות ועל ידי סוסים קלי המרוץ המצטיינים בשם מיוחד, "סוסי הפאסט", שפורתה על מהירותם, ומענין הלשון באסתר הרצים יצאור הדוסיס.

יצא מזה שבאופן הראשון (חכם וצעיר) הוא לגנאי, וצעיר וחכם הוא לשבח, וא"כ התואר אב—דך הוא לגנאי כמו חכם וצעיר, ואם לשבח צריך לקרותו ד"אב, כמו צעיר וחכם, ולכן לא ניהא להדרוש באור השם אברך, אב ודך.

וליוסף וילד שני בנים בטרם תבוא שנת הרעב (מ"א נ')

ועל יסוד המשך לשון זה, בטרם תבוא שנת הרעב" אמרו בתלמוד, מס' תענית (י"א א') דמיה מוכח, דבשנת רעבון אסורין בתשמיש המטה, כי על כן הרגיש הכתוב לומר, "בטרם תבוא שנת הרעב".

אבל זה קשה, דהא שם בגמרא מפורש, דחשוכי בנין מותרים, ופירש"י, דגם זה שלא קיים מצות פרי' הוא בכלל היתר, וביבמות (ס"ב ב') מתבאר, דמצות פרי' הוא רק אם מולידים גם בת, כביריתו של עולם, וזכר ונקבה, ואם כן, כיון דליוסף נולדו רק זכרים, הרי לא קיים מצות פרי', ואם כן ה"י מותר בתה"ס.

ואפשר לומר עפ"י מה שכתב רש"י בפרשה בראשית, בפסוק ותלד את קין את אחיו את הבל (ד' א' ב') ג' אתיין (את קין, את אחיו, את הבל) רבויים הם, מלמד שתאומה נקבה נולדה עם קין ועם הבל, עכ"ל, (ובסמך יתבאר בטעם הרבוי ממלת "את" הולדת נקבה).

חנה כשולש רבנים אלה במלת "את" מצינו בשמות בני יוסף, בריש פרשה ויחי (מ"ח א') ויקח את שני בניו עמו את מנשה ואת אפרים, ואם כן אפשר, דבאים רבנים אלה לרמז תאומים (מנקבות) עם מנשה ואפרים, ורמז זה הכתוב במקום זה, כשהלך לעיבק, שלקחן עמו כדי שיברכו, ולפי זה הלא קיים מצות פרי', וניתא דאית הגמרא שהבאנו.

וטעם הדבר דמרכיבין ממלת "את" לידת נקבה, אפשר לומר עפ"י הדין, דהלשון "את" מורה על הטפל לעיקר הדבר, כמו שאמרו בברכות (ל"ז ב') על הפסוק דפרשה קודשים (י"ט כ"ג) וערלתם ערלתו את פרי — את, לרבות הטפל לפרי (שחייבים בערלה), ומאי ניהו — שומר לפרי (קליפות ופרחים) ובעירובין (ד' ב') ורחץ את בשרו במים, את — הטפל לבשרו ומאי ניהו עצה, ובבב"ק (מ"א ב') על הפסוק דפרשה משפטים (כ"א כ"ח) ולא יאכל את בשרו (של שור הנסקל) אמרו, את בשרו — לרבות הטפל לבשרו, ומאי ניהו עורר (שאסור בהנאה).

חנה ידע מעת בריאת האדם ומקביעות חיי העולם, כי הנקבה טפלת לחוכר, ולמה שאמר במדרש רבי תנחומא פרשה בראשית, למה נקרא שמו של זכר "בן" מפני שהוא בן זה את העולם (כי לשרש המלה "בנה" שתי

ההשגתי הרבה חכמה, ובשמואל א' (כ"ה י"ז) דעי וראי מה תעשי, שהכונה, דעי והביני, ובישעיה (ס"ב ב') וראו גוים צדקך, שהכונה שיבינו, והרבת כהנה.

וכן הפעל "שמיעה" מכוון למובן זה, לענין מושג בינה, כמו בפרשת גת (י"א ד') אשר לא ישמעו איש שפת רעהו, דהכונה, שלא יבינו, להלן בפרשה זו (פסוק כ"ג) הם לא ידעו כי שומע יוסף, שהכונה — שמבין, ובמלכים ב' (י"ח כ"ו) דבר אל עבדיך ארמית כי שומעים אנחנו, שהכונה — מבינים אנחנו לשון ארמית.

ומעין זה בלשון חז"ל, שרגילין לומר לא שמע לי, ומפרשים, כלומר, לא סבירא לי (עירובין ק"ב א' ובכ"מ).

ואם נעמיק חקר, נראה, כי הפעלים, "ראה ושמיעה" גם כמובנם היסודי והעיקרי, ראה בעינים ושמיעה באזנים, גם כן מבטאים תכליתם האמיתית — הבנה, וכשאומר אדם ראה אנכי או שומע אנכי, יסוד כוונתו לומר בשניהם — מבין אנכי.

וכן יתבאר כאן הכונה, בלשון וירא יעקב כי יש שבר במצרים — הבין מדעתו, כי לפי תכונת ארץ מצרים דרוש להיות עתה שם שפע תבואה לממכר, וממובן זה גם הלשון הנה שמעתי, וכדי לאמת דבריו אליהם לא אמר, כי הוא מבין מדעתו, כי אם "שמעתי", למען יתקבלו דבריו ביותר. ואמנם אחרי כל זה צריך באור למה לא נאמר בפירוש וישמע יעקב כמו שאמר הוא לבניו, וקרו בו לומר ע"פ מש"כ רש"י כאן שנתנוצצה בו כאן, רוח נבואה, ומבואר בשמואל א' (י"ט ט') כי לנביא היום יקרא לפנים ה' וראה, ואם כן ה"י נקרא הנביא בימי יעקב, והו' וירא, ברוח נבואה, אך אין מן הנמוס שהאדם בעצמו יתהדר בנבואה לכן אמר להם שמעתי שהוא פעל משותף עם פעל ראי', כמבואר, ובו משמעות כפולה, ראה (נבואה) ושמיעה פרטית, וה"י הוא מכיין לנבואה והם לשמיעה באזנים, אבל ראי' ממש מנענע למצרים אי אפשר, ועל כרחיך ה"י מורה לרוח נבואה, וזה לא רצה לומר, כמבואר.

למה תתראו (מ"ב ה')

ברש"י כאן בשם חז"ל, שאמר להם למה תתראו עצמכם בפני בני ישמעאל ובני עשו כאלו אתם שבעים, ולא נתבאר מניין להם לחז"ל להבין הפעל תתראו ממובן שביעה, בעוד אשר בפשטות ענינו מורה על מראה והתגלות, וקרו בו לומר, משום כי כפי הירגיל במקרא, כשבאים במלא אחת שתי אותיות דמות תכופות זו אחרי זו, או לפעמים תפול אחת מהן ובמקומה יבא אליה, מפני שהוא קל ההברה, ולחכמית זו יבא למלאות האות הכפולה

הוראות, בן תולדי ובני כל דבר), הוא העיקר והיא לו רק לעזר, ולכן שמינון לרבות מלשון, "את" את הבת, כמבואר.

ובכל מצינו בדורות ההם של האבות חזון נפרץ בהולדת תאומים, כמבואר במס' ב"ב (קכ"ג א') וסנהדרין (ל"ח ב'), ותוס' ב"ב שם מביאים מפרקי דרבי אליעזר, דעם כל השבטים נולדו תאומים, בן ובת, וכי הוא במ"ד פרשה וישוב, ואם כן בכלל ניהא הערתנו שבתחלת המאמר, משום דקרו בו לומר, דגם ליוסף נולדו תאומים, ואם כן קיים מצות פרי.

ויקרא יוסף את שם הבכור מנשה כי נשני אלהים את כל עמלי ואת כל בית אבי ואת שם השני קרא אפרים כי הפניו אלהים בארץ ענני (מ"א נ"א נ"ב)

מקראות קצרות הן, ובמלואן הם ויקרא יוסף את שם הבכור מנשה, כי אמר כי נשני אלהים... ואת שם השני קרא אפרים, כי אמר כי הפניו אלהים.

וסגנון קצר כזה הוא חזון נפרץ במקרא, כמו בפרשה תולדות (כ"ז ז') כי ירא לומר אשתי היא פן יהרגני, תחת, כי אמר פן יהרגני, ובר"ם יתרו, ושם תאחד אליעזר כי אלהי אבי בעזרי — תחת, כי אמר כי אלהי אבי בעזרי, וכן בשמואל א' (א' כ') ותקרא את שמו שמואל כי מה שאלתיו — תחת, כי אמרתי כי מה שאלתיו, ועוד כהנה, ובתלמוד נמצא כ"פ, פי אתא רבין אמר יוחנן — תחת כי אתא רבין אמר — אמר רבי יוחנן, וטעם חסרון מלת הסבה הוא, מפני שמדרג הלשון לחסר פעל האמירות במקום שמובן מענין, וכמו כעין זה בתהלים (ל"ב ח') אשכילך ואורך בדרך זו תלך, ופרש"י — ואתה אמרת לי אשכילך ואורך, ושם (קכ"ג ו') שאלו שלום ירושלים ישליו אוהביו, פרש"י, שאלו שלום ירושלים ואמרו לה ישליו אוהביו.

וירא יעקב כי יש שבר במצרים (מ"ב א')

ובפסוק הבא כתיב, הנה שמעתי כי יש שבר במצרים, אך מצינו להפעל "ראה" שבא תחת הפעל "שמיעה" בפרשת יתרו (כ' ט"ו) וכל העם יראים את הקולות — תחת שומעים, כפי החוש השייך להשגת קול, ויתכן לומר, דעל כן יבאו פעלים אלה, ראה ושמיעה, בחילוף זה תחת זה, יען כי לבד משמעותם העקרית, ראה בעינים ושמיעה באזנים — עוד יש להם מובן אחד משותף לשניהם, והוא מענין בינה והשגה, כדמ בפרשת ויחי (מ"ס ט"ו) וירא מנוחה כי טוב, שהכוונה, שבא לכלל דעת שהמנוחה טובה, ובהקלה (א' ט"ז) ולבי ראה הרבה חכמה, שהכונה, למדתי

הנוגלת מפני קושי ההברה, כמו שנביא בזה איזו דוגמאות, חבקי במקרא ימצא עוד כאלה.

מה מצינו בישיעה (י"ח ב') אשר בואו נחרים — תחת אשר בָּזוּהוּ, ויצא ז'יין אחד ובא אליף תחתיו.

ובתהלים (נ"ה ה') ימאסו כמו מים — תחת ימסו, יצא סמ"ך אחד ובא אליף תחתיו.

ובמשלי (ח' ה') פתאים — פתיים, אליף תחת י"ד כפול, ובאיוב (מ' כ"א) תחת צאלים במקום צללים, בא אליף במקום למ"ד כפול.

ובש"ש (ו' ב') כמו הלאים — תחת תליים (כי היחיד — חלי משלי, כ"ח י"ב), ועינים תכשיטים, ובא אליף תחת י"ד כפול.

ובדחריא (י"ב ח') צבאים — תחת צבים (היחיד צבי) ועוד כהנה.

וכן כאן תתראו תחת תתרו בשני וי"ן, ויצא אחד ובא אליף תחתיו, וענינו כמו רות, שביעה, מלשון ספות הרוח (פ' בצבים, כ"ט י"ח) ירדון מרשן ביתך (תהלים, ל"ז ט'), ואמר יעקב, למה אתם מרמים עצמכם כשבעים.

וכן פרשנו ע"י חלוק וא"ו כאל"ף את לשון הפסוק בפרשת מטעי (ל"ד ו') תתאו לכם הר החר, ועוד שם (י') ותתאיתם לכם לגבול קדמת וגו' שהמלים "תתארי, ותתאיתם" באו במקום תתו, ותתויתם, מלשון הכתוב בייחזקאל (ט' ד') ותתית תו על פצחות האנשים, שהוא מענין רישום וצית לסימן הגבול.

וקרוב לומר עוד, כי לבד המתבאר בזה אפשר לומר בפשיטות, כי יען כי תאל"ף תוארי הם מאותיות אה"י וגו' להתחלף, כמו שנבאר, לכן מצאו חז"ל יסוד לדרוש בחלוק תתראו תחת תתרו, והכוונה אחת היא, ומצינו במקרא הרבה מלים באות בחלוק אליף עם וא"ו, כמו ב"פ שמות (ה' ו') לא תאסיתן — תחת לא תוסיפון, ובשמואל ב' (י"ט י"ד) ולעמשא תומרן — תחת תאמרו, ועוד שם (כ' ה') ויחר מן המועד — תחת ייחאר, ועוד שם (כ"ג כ') והכה את הארי בתוך הבאר, ובענין זה בדחריא (י"א י"ב) כתיב בתוך הבור, וביחזקאל (מ"ב ה') כי יוכלו — תחת כי יאכלו, וד"ק במכלול בשוש, "צאן, כותב, כי השם צאן מתחלף עם צון, ועיין ברש"י פרשה מטות (ל"ב כ"ב), ובאמת מצינו שם צאן בלא אליף, בתהלים (ח' ה') צנה ואלפים, ועוד הרבה, וגם כאן תתראו בחלוק וא"ו תחת תתרו, כמבואר.

וע"י זה קרוב לפרש בתהלים (צ"א ס"ז) ארך ימים אשביעה ואדאעו

בישועתי, דהלשון "ואראתי" אינו דבוק להמכוון, כי יותר ח"י מכוון לומר ואראנו, וכמו אראנו נפלאות (מיכה, ד' ט"ז), אראנו בישע אלהים (תהלים, ג' כ"ג), וגם הלשון ואראנו אינו מקביל אל הקדום "אשביעה".

ולכן קרוב לומר ע"י כל מה שכתבנו, כי הלשון "ואראתי" בא בחלוק וא"ו באלף (השני) תחת וא"ו והו מענין שביעה, כמו ירדון מרשן ביתך (תהלים, ל"ז ט'), תלמיה דוה נזות (שם, ס"ח י"א) ועוד הרבה, ומקביל אל הפעל הקדום אורך ימים אשביעה וגם א"ו והו בישועתי.

וכן יש לפרש בתהלים (ס' ה') הראית עמך קשה השקיתנו יין תרעלה דהלשון הראית קשה אינו מבואר ואינו מקביל ללשון השקיתנו יין תרעלה, המפרשים טרוו בבאורו, ויש לומר, שבא "הראית" תחת תרית, מענין שביעה ואמר, תרית את עמך במדה קשה וגם השקיתנו יין תרעלה.

ולבסוף נעיר על עיקר טעם חז"ל שראו להוציא הלשון תתראו מפשטה, ממובן ראיה, מראה, הוא משום דלכל פעול, לכה נתראו פנים, וכאן בא הנראה, כמו במ"ב (י"ד ח' י"א) ויתראו פנים, לכה נתראו פנים, וכאן בא חפעל לבדו, ואין כן מדרד הלשון, ולכן הוציאוהו לדרשה.

#### למה תתראו (מ"ב א')

פירש"י, למה תתראו עצמכם בפני בני ישמעאל וכני עשו כאלו אתם שבעים, עכ"ל, ובמאמר הקדום באדנו כל ענין דרשה זו, והספסם שהוכרחו חז"ל לזה, וכאן נעיר, כי מה שדנו חז"ל במדות אדם, שלא להשביע את עצמם (סנהדרין כ"ט ב') ופירש"י, שלא להראות עצמו שבע במכון, מפני הקנאה או מפני סבה אחרת, עכ"ל, כפי הנראה, מקור למדה זו היא דרשת חז"ל בלשון תתראו וע"י באור דברי רש"י הנ"ל, שהם דברי הגמרא בתענית י' ב'.

וראיתי בס' קהלת יעקב שחקק אם זה, שאדם עשוי שלא להשביע את עצמו, הוא רק לפני אנשים זרים ואינו בטוח באתבתם אליו או גם בפני ירדנים ואהובים, ואע"פ שמן הסברא החיצוני אין ג"מ בדבר, כי מי יודע איזה סבה אפשר לבא לשנוי יחוסים הלבבות אפילו בידידים ואהובים, אך אפשר עוד להביא רא"י נאמנה מגמרא, דלא רק בפני קרובים אך גם בפני ב"נ"ם גו' כן עשוי אדם שלא להשביע את עצמו, שכן אמרו בגמ' סנהדרין (ל"א א'), הרי שראו את אביהם שהטמין מעות, ואמר להם, של פלוני הם, או של מעשר שני הם, אם כמסור, דבריו קיימין, ואם כמערים לא אמר כלום, ופירש"י, אם נראה להם כמסור דבריו בלשון צוואה דבריו קיימין, חת"יבם להחזיר לפלוני ולחשב חכסם בקדושת מעשר, ואם נראה להם

שמערים בדבריו. שאמר כן רק כדי שלא יחיוקוהו כעשיר לא אמר כלום. הרי מפורש דגם בפני בניו המדה לן.

ועוד מה שראיתי להעיר בדבר הספק שהעיר בעל הספר הנזכר ע"י תשובת הרדב"ז במעשה באחד שקנה בית ואמר שקנה אותו להקדש (להקדיש אותו לדבר קודש). ושוב טען, כי באמת קנה אותו לו, לעצמו, ומה שאמר להקדש, הוא רק שלא להשביע את עצמו, כי יראו אותו לבעל נכסים, וכתב הרדב"ז, כי בהקדש לא אמרין אדם עשוי שלא להשביע את עצמו, יען כי לפי מה דקיילא אמריה לגבוי כמסירה להדיט ירא אדם להונות מפני איוו כונה צדדית.

והנה כאן בסוגיא שהבאנו מפורש שגם בהקדש אמרין כן, שהרי כאן איירי באומר שהסכף הם של מעשר שני, ועל זה אמרו אדם עשוי שלא להשביע את עצמו.

ועוד יותר מבורא בשבועות מ"ב ב', במקדש נכסיו, ואחר כך אמר שחייב לאיש פלוני סכום כסף, ומכוין בזה להוציא סכום זה מה מה שהקדיש, אינו נאמן, משום דהיישנין שמא עשה קנוניא על ההקדש, הרי דלא אמרין הסברא שירא אדם לכהש בהקדש.

ודע, כי עפ"י מאמר זה, "אדם עשוי שלא להשביע את עצמו", וכפירש"י שלא להראות עצמו שבע בממון — נראה לפרש אגדה אחת בחז"ל, אשר בהשקפה ראשונה היא מחוסרת באור ומפולאה מאד, והוא המאמר במס' חגיגה (ט' ב'), "יאי עניותא לישראל כורדא סומקא לסוסיא חירא" (חבורה אדומה לסוס לבן) והנה המשל והכוונה מופלאים מאד.

ונראה לבאר, כי המלה "יאי" ענינה נכון וישר, ומלשון הכתוב בירמיה (י' ד') מי לא יראך מלך הגוים כי לך יאתה, ובתלמוד מס' מנחות (נ"ג א') אי בר אורין הוא, יאי, כלומר, נכון הדבר וישר, ומלשון כי לו נאה ולו יאה, והכוונה כאן, נכון וישר עניות לישראל.

והבאר הוא, כי באים חז"ל להורות דרך החיים לישראל בארצות הגלות, שיהיו שלא לעורר קנאה ושנאה בתוך אומות העולם עפ"י מראה עשירות ורחבת חיים הצנונים, ותוצאות עשרם וברכת ה' אתם יכולים להקביל בחייהם בפנים ביתם, אך לא בחוץ, שלא להמשיך עליהם עיני שונאים ומקנאים. כידוע.

ונתן בזה משל (להוכיח) מורדא סומקא לסוסיא חירא, כי כמו שהסוס היפה מיפין אותו באזור יפה אך ורק בהיותו בחוץ, בעת שרוכבין עליו או כשהוא רתום למרכבה, אבל בעת שעומד על אבוסו בארזה, הוא עומד בלא כל יופי ורק בגופו הטבעי כמו שהוא, כך ישראל בגלותם לא יתראו

בעשרם בעת שהם מחוץ לביתם, שם יאי (נכון וישר) להם עניותא, בלא כל סימני עשירות, אבל בביתם יכולים ליהנות מסוב החיים ביד רחבה כבכרת ה' אתם, וכמ"ש בתבד"א ריש פרק י"ד כל הקץ בחיים טובים בעוה"ז סימן רע לו, וכן נאמר לשלום מלך יהודה אביך (יאישיהו) הלא אכל ושתה וטוב לו, (ירמיה כ"ב) ובחוריתו י' ב' אמרו, מי סני לצדיקי דאכלי תרי עלמא, ועוד מאמרים כאלה.

ואפשר עוד לצרף לקיום התוראה הזאת את לשון הפסוק באיכה (ה' ח') על צוארנו נדרפנו, ולפרשו על דרך המוסר בהנהגת החיים עפ"י היסוד שבארנו — כי כמבואר במדרש שה"ש על הפסוק כנגדל דוד צואר'ך (ד' טו) יחשב הצואר לעיקר גוי גופו של אדם, ורוב ההידור והיפוי מעדי עדיים תלוי בו, וכולו עוטה הוד והדר, ועל כן הידורו גורם לקנאת העמים ולרדיפתם אותו, כידוע.

וזהו שאמר ברמז, על צוארנו — בשביל צוארנו, בשביל רוב ההדורים והקשיוטם שאנו מפיצים את צוארנו (וזה סמל דמות לעשירות) — אנו נדרפים... וקרב לזה בילקוט איוב (ל"א), אסור לאשה לצאת בתכשיטיה לרשות הרבים, לפי שלא נתן הקב"ה תכשיטין לאשה אלא שתי' מתקשטת בהן בתוך ביתה עכ"ל, ומכוונים הדברים למה שכתבנו.

ומצינו המלה "עלי" במובן "בשביל", או "בגלל", כמו בפרשת וירא (כ' ג') הנך מה על האשה אשר לקחת, שהכוונה — בשביל, בעבור האשה, ועוד שם (כ"א י"ב) אל ירע בעיניך על הנער, דהכוונה — בשביל הנער, ובאסתר (ו' ג') מה נעשה יקר וגדולה למרדכי על זה, בעבור זה, ועוד הרבה, ועל לעיל בפי וישב (ל"ז ל"ה).

ודע כי עפ"י באורנו את המשל שהבאנו להמאמר יאי עניותא לישראל (כורדא סומקא לסוסיא חירא) — עפ"י זה יתיישב מה שמצינו כמה פעמים במקרא ובתלמוד מגדל צער דאגת העניות, וכמו שאמרו חב"י איוב לאיוב, כי על זה בחרתי מעוני (ל"ז כ"א), כלומר, יותר אפשר לבחור כל היסורים מאשר יסורי עניות, ובחז"ל, קשה עניות בתוך ביתו של אדם יותר מחמשים מכות (ב"ב קט"ז א') ועניות כמיתה (נדרים ד' ב'), ורבי ישמעאל אמר, בנות ישראל נאות על אלה שהעניות מנוולתן, (שם ס"ז א'), והעניות מעברת את האדם על דעתו ועל דעת קונו (עירובין מ"א ב'), והרבה כהנה, ואידך זה יתאמתו כל אלה עם המבואר דהעניות נאה ויאה.

\* אך עפ"י מה שבארנו מתבאר היטב, כי הנאות היאות בעניות היא רק כשהעניות נראית בחוץ, כלומר, שלא להתראות בחוץ במראה עשירות. מפני הקנאה והשנאה, כמאמר יעקב לבניו למה תארא, וכמו שבארנו, ומה שאמרו בצער ועוני העניות איירי בעניות ממש בתוך הבית, ומבואר הכל.

ועוד יתבאר עפ"י כל המבואר עוד מאמר נפלא בגמרא חגיגה שם. מאי דכתיב (ישעיה, מ"א) הנה צרפתך ולא בכסף בחרתך בכור עני. מלמד שחזר הקב"ה על כל מדות ליהנם לישראל ולא מצא אלא עניות ע"כ. והנה כל המאמר מופלא מכל צד, והאריכות בזה למותר. אך עפ"י מה שכתבנו יתבאר עפ"י המבואר באגדות בענין קיום עם ישראל בתוך האומות השואפות לבלעו. כנודע, ונמשלו להי כבשה אחת בתוך שבעים זאבים, ולתכלית קיומו עשה הקב"ה כביכול כמה תחבולות, וכמו שאמרו (פסחים פ"ו ב') צדקה עשה הקב"ה עם ישראל שפורם בין האומות, ופירש"י שלא יכלו אותם יחד, וכן אמרו, שהשביע הקב"ה את האומות שלא ישתעברו בישראל יותר מדי (כתובות ק"א א'), ועוד מאמרים כהנה. וכאן חשב הקב"ה שישראל מצדם לא יתנו תואנה לעורר את קנאת האומות עליהם, ע"י עושר, וע"י זה יתכונן קיומם בעולם.

ויתנכר אליהם (ב"ב ד')

הכוונה שלא נתן עצמו להכיר, והתחפש לאיש אחר, וכן במלכים ב' (י"ד ח') ויהי כבואה והיא מתנכרה, אבל במשלי (כ' י"א) באה מלה זו במובן ההיפך הקצוני, והוא בפסוק גם במעלליו יתנכר נער אם זך ואם ישר פעלו, שהכוונה, גם נער יתן עצמו להכיר עפ"י מעשיו הטובים. (ועיין בסוף מאמר זה).

ואמנם אין דרוש לחשוב זאת לסתירה או לפלא, יען כי מסוגלת לשון עברית בכמה וכמה מלים שלפעמים באים במובנים קצוניים, כמו שנחשב בזה איזה מהם:

כמו הפעל "גלה" מורה על התגלות והופעת דבר שעד כה ה"י מכוסה ונעלם, כמו הנסתרות והנגלות, (פרשה נצבים, כ"ח כ"ט), גולה סוד (משלי, כ' י"ט), גלוי לכל העמים (אסתר ג' י"ד).

ולפעמים מורה ההיפך, שהדבר נכסה ונעלם, כמו גלה כבוד מישראל (ש"א ד' כ"א), שפידושו, חלף הלך ואיננו, וכן גלה משוש הארץ (ישעיה, כ"ד י"ב), שענינו חלף ועבר המשוש, וכן גלה חציר ונראה דשא (משלי כ"ז).

או הפעל "יצא", לפעמים מורה על זריחת הדבר, כמו השמש יצא על הארץ (פ' וירא, י"ט כ"ג), כי תצא אש (פ' משפטים, כ"ב ח'), עד צאת הזוכבים (נחמיה ד' ט"ו).

ולפעמים מורה ההיפך, הסתר והעלמה, כמו בצאת נפשה כי מתה (פ' ישלח, ל"ה י"ח), נפשי יצאה בדברו (ש"ש ה' ר'), בצאת היין מנבל (שמואל א' כ"ח ל"ז).

וכן הפעל "סקל" — ענינו לרגום באבנים, כמו השור יסקל (פ' משפטים, כ"א כ"ט) וסקלתו באבנים (פ' ראה, י"ג י"א).

ולפעמים מורה ההיפך, להרחיק אבנים ממקומם ולהסירם מן הדרך, כמו ויעזקוהו ויסקלוהו (ישעיה, ח' ב') סלו סלו המטילה סקלו מאבן (שם, ס"ב י').

והפעל "פקד" — ענינו הרגיל להבין הוא להפקיד, למנות, להקים, כמו למעלה בפרשה זו (מ"א ל"ד) ויפקד פקידים, ובישעיה (ס"ב ו') הפקדתי שומרים, והרבה כהנה.

ולפעמים מורה מוכן הפכי, גרעון, חסרון והעדר, כמו ולא נפקד ממנו איש, ונפקדת כי יפקד מושבך (ש"א, כ' י"ח) שענינו כי יחסר מושבך, ובמלכים א' (כ' ל"ט) שמר את האיש הזה אם הפקד יפקד והיתה נפקד תחת נפשו.

והפעל "שרש" ענינו להעמיק צמח באדמה, כמו בל שורש בארץ גזעם (ישעיה, מ' כ"ד), נסעתם גם שרשו (ירמיה, י"ב ב'), ותשרש שרשיה (תהלים, פ' י').

ולפעמים מורה ההיפך, לעקר גזע הצמח מבטן האדמה, כמו וצאצאי ישרשו (איוב, ל"א ח'), ובכל תבואתי תשרש (שם, שם י"ב), ונמלץ על האדם הנגזר מחלד: וישרש מארץ חיים (תהלים, נ"ב ו').

או השם "תחת" מורה שהדבר הקדום חלף הלך לו ובא אחר במקומו, כמו ותהון המשיח תחתיו מבניו יעשה (פ' צו, ר' ט"ו), תחת אבותיך יחד בניך (תהלים, מ"ה י"ז).

ולפעמים מורה ההיפך, שהדבר עומד במקומו, בל נסוג, כמו ואם תחתיה תעמד הבהרת (פ' תוריע, י"ג כ'), שביאורה שתעמד על מקומה, מבלי התרחב, (ועיין במס' תמורה, כ"ז סוף ע"ב).

ובמבואר לספרנו מקור בריוך הארכנו בזה, וכאן לענין שלפנינו ד' בזה, דש"י כאן פירש ויתנכר אליהם, נעשה להם כנכרי לדבר קשות, עכ"ל. ויתכן שראה לנכון לפרש כן ולא בפשטות שלא נתן להכיר עצמו לפניהם — יען כי קשה לו זה שהערנו שהפעל התנכר (בהתפעל) מורה על הודע, על הבחן לאיש, לכן הסיב משמעות המלה לענין אחר — אבל לפי מה שבארנו כן הוא מדרכי הלשון להורות לפעמים דבר והפכו.

ואמנם בנוגע להפסוק ממשלי שהבאנו, גם במעלליו יתנכר נער אם זך ואם ישר פעלו, והענינו, כי הלשון "יתנכר" הוא במובן הפכי מלשון הפסוק שלפנינו, ויתנכר אליהם, ומפסוק דמלכים והיא מתנכרה, שבשניהם המובן



שלא נתנו עצמנו להכיר אותם, שנתחפשו לאיש אחר, בעוד שהלשון יתגבר נער, מובנו להיפך, שנתון עצמנו להכיר אותו על פי מעשיו הטובים. עתה נחמתי, כי אפשר לפרש גם אותו במובן הפסוקים שהבאנו מפסוק שלפנינו וממלכים, והיינו שגם נער אשר אם אך וך וישר פעלו לא יתן עצמו להכיר אותו כנער, אך כאדם השלם ובא בשנים וברעת נכונה. ודרך אגב אעיר, כי לשון הפסוק גם במעלליו יתגבר נער, הוא מהלשונות המהופכות, ושעור לשונו, גם נער במעלליו יתגבר, ולא גם במעלליו יתגבר נער. ויש הרבה פסוקים כאלה, והארכנו בענין סגנון זה למעלה בפ' לך (י"ד י"ב) בפ' ויקחו את לוט.

לא אדוני ועבדיך באו לשבר אוכל (מ"ב י')

פירש'י, לא אדוני, לא תאמר כן, שהרי עבדיך באים לשבר אוכל, עכ"ל. ולא נתבאר ההוכחה בזה שאינם מרגלים מפני שבאו לשבר אוכל, ואולי הכונה, עפ"י מ"ש בב"ק צ"ב ב', בירא דשתי מינה שבא לא תשרי בה קלא, כלומר, לא תזיקנה ולא תכלימנה. ואחרי שבאו לשבר בה אוכל לא יתכן שיבאו אליה כמרגלים להזיק לה.

ואמנם לולא דברי דש"י הי אפסד לפרש הלשון ועבדיך באו לשבר אוכל, כי מצינו את אות הראוי משמש במקום "אבל", כמו בתהלים (צ"ו ה') כי כל אלהי העמים אלילים וד' שמים עשה, והכונה כי כל אלהי העמים אלילים, אבל ד' שמים עשה, ובפרשה שימי (י"א ד') כי מפריס פרסה הוא ושוסע שסע פרסה והוא גרה לא יגר, והכונה אף כי יש לו שני סימני טהרה, מפריס פרסה ושוסע שסע א ב ל הוא גרה לא יגר, כלומר, שחסר לו סימן טהרה זה, וחרי כאן, משמש הוא"ו מן "והוא" תחת המלה "אבל", כלומר, אבל גרה לא יגר.

וכן במשלי (י"ט י"ב) בית והון נחלת אבות ומה' אשה משכלת, והכונה, בית והון נחלת אבות, אבל מה' אשה משכלת. וכן בפ' עקב (י"ט י"א) כי הארץ אשר אתה בא שמה לרשתה לא כארץ מצרים היא אשר תזרע את ודעך והשקית בדגלך כגן הירק, והארץ אשר אתם עוברים כמו א ב ל הארץ אשר אתם עוברים וגו', ויש עוד כהנה.

הוא אשר דברתי מרגלים אתם (מ"ב י"ד)

אינו מבואר, מה ראה לקיים בתוקף בטחון בהכרתו אותו למרגלים עפ"י זה סספרו מתולדותם כי הם אחים כולם בני אב אחד, כהרואת הלשון "הוא" אשר דברתי, ודשמי, עתה עמדתי על אמתת דברי, וסלא הוא, מניין החליט זאת עתה.

ואפשר לומר, משום דענין ריגול הוא לגבי מרגלים דבר מסוכן מאוד, דאפשר שיבגוד אחד מהחבורה ויגלה ענינים ואז צפויים כולם למיתה, ועל כן אם המרגלים הם חבר אחים נאמנים בני אב אחד הם יותר בטוחים שלא יגלה ענינים, יען כי אם לא יבגוד באחיו ולא ימסרוהו לאחר.

ולכן מכיון שאמרו, כלונו בני אב אחד אנחנו, היינו אחים מלדה, אמר, כי עתה הוא יותר בריח בהכירו אותם למרגלים, יען כי לחבורה כזו יאות יותר להתעסק בריגול, להיותם בטוחים איש באחיו ורחוקים מסכנת בגידה. ועפ"י הסבר זה יתבאר מה שמצינו דהבורות מרגלים מכונה בלשון יחיד, כמו ביהושע (ח' ב') שים לך אורב לעיר (ולא אורבים), ועוד שם (י"ט) והאורב קם ועוד שם (כ"א) כי לכד האורב את העיר (ולא כי לכדו האורבים), אעפ"י שמבואר שם (פסוק ג') שהיו האורבים במספר רב, אך מפני שענין אורבים בכלל הוא דבר מסוכן מאוד, והיא שאלת החיים והמות, לכן דרושים להיות כולם כאיש אחד בלב אחד, ולכן מכונים בשם יחיד, כמבאר.

ועם רעיון זה שענין ריגול הוא סכנה גדולה לאלה המתעסקים בזה — אפשר לכונן מה שאמרו האחים פעם ושתים בתשובה על חשדו אותם למרגלים — כלונו בני אב אחד אנחנו (פסוק י"א וי"ג), ולא נתבאר מה רצו לומר בזה.

אך כונו לרמו בזה, כי לא יתכן שיחיו מרגלים, יען כי כולנו בני אב אחד, ואיך אפשר שאב יפקיר את כל בניו למשלת מסוכנה כזו. ואך הוא, יוסף חסב את דבר אחדותם לענין הפוך, לחובתם, למה שרצה להאשימם כי מרגלים הם, יען שדוקא למרגלים דרושה אחדות אחים, כמו שבארנו דבריו, ועיין עוד מה שנכתוב להלן בפסוק וישתו וישכרו עמו (מ"ג ל"ד) מה ששייך לענין חשד זה שחשדם למרגלים.

חי פרעה כי מרגלים אתם (מ"ב ט')

הדבר תמהה מאוד, איך ישבע בחיי פרעה על דבר שידוע הטיב שאינו אמת, כי הן הוא ידע לבטח כי אינם מרגלים, ודק בעלילה בא עליהם, ואיך ישבע בחיי האיש אשר כל כך הטיב עמו וינשאאו ויגדלוהו עד כבוד מלכים, ואיך קץ לפלא.

וצריך לומר, דהלשון חי פרעה אינו מענין שבועה, כי אם כמו שאומד אדם, "אצלי חרבר הוה בטח כמו שאני חיי", וכאן רצה לומר, אצלי חרבר בטח כמו שאני בטוח בחיי פרעה היום, ויתכן שהי אצלם מבטא זה מענין כבוד למושל, (עיין בס' שבט יהודה, סימן ל"ז).

ובאחד מספרי קבלה מצאתי כי בתיבה "מרגלים" כיוון לומר עפ"י ראשי

חיבות מבני רחל גנבתם. לאורחת ישמעאלים לזכרתם. ולפיז לא שקר בדבריו. והנה זה מפרט נאה. אך לא תעלה ארוכה לפליאת האחים ששמעו בדברים כפשטם מפי שר גדול אחד משרי פרעה, וחשבו זה למחוסר נמוס ודרך ארץ בערך גדול מאוד.

**ויעשו בן (מ"ב כ')**

המשך הלשון בזה. ואת אחיכם הקטן תביאו אלי ויאמנו בדברים ולא תמותו ויעשו בן. ואין מבואר הלשון „ויעשו בן“, שהרי לא עשו כאן שום פעולה וקורב לומר עפ"י המבואר בברכות (ר א'). חשב אדם לעשות מצוה וזאנס ולא עשאה. מעלה עליו הכתוב כאלו עשאה. וכאן מכין שקבלו עליהם לעשות מקדוהו להביא את בנימין נחשב כאלו עשאהו. וזהו ויעשו בן.

**על בן באה עלינו הצרעה הזאת (מ"ב כ"א)**

הלשון „על בן“ מורה שרצה לומר, שבא העושה מזה כנגד מזה. כמו שלא שמענו אנתנו את תחנוניו של הילד (של יוסף) כך לא ישמע הוא את תחנונינו אנו.

**ויקה מאתם את שמעון (מ"ב כ"ד)**

ברש"י כאן באו טעמים על דרך הדרש על אשר בחר לקחת את שמעון יותר מאחר מהם.

אבל בפשטות אפשר לומר הטעם, משום דהי' לו לקחת את ראובן. בכור האחים. אשר הוא כבכור לכולם לדרוש להיות אחראי עבור כולם הצעירים ממנו. ומטעם זה אמר ראובן בעת שלא מצא את יוסף בבור, הילד איננו ואני אנה אני בא (פ' וישב, ל"ז ל') כי ייחס תוצאת האסון אליו ביחוד מפני שאחירות כולם עליו (ואשר על כן חייבים אחים בכבוד אחיהם הגדול (הכבוד) מפני שנושא עליו אחירותם) (עיין מזה במס' כתובות ק"ג א'). ומה שנעזר על זה בסמך).

אך כאשר שמע יוסף כאן את מוסר ראובן לאחיו על אשר לא שמעו אליו להחזיר את הילד (אותו) לאביו. ראה ונוכח בצדקתו. ולכן לא מצא לנכון לאסור אותו. ואחר ראובן נחשב הבכור (הגרל בשנים מכולם) שמעון, וכמו שכתב רש"י בפרשה בא (י"ב ל'). כי בבית שאין בכור ממלא מקומו חזקו שבאנשי הבית. ועל כן לקח את שמעון.

וכן נראה, שהאח שאחר הבכור וזכה גם כן בכבוד האחים הצעירים ממנו. וזה מטעם שכתב רש"י שהבאנו. שלאחר הבכור ממלא מקומו הגדול בשנים מכולם. וגם יש ראי' לזה ממה שאמרו במד' פ' ויחי, שישכר וחבולן

לא היו מדברים בפני אחיהם הגדולים מהם. מפני הכבוד, שכל אח גדול (לא רק בכור) וזכה בכבוד מאת תאחים הצעירים ממנו. והנה גם מטעם זה לקח יוסף כאן את שמעון.

**שלחה הנער אתי (מ"ב ח')**

הלשון שלחה בה"א לבסוף תחת שלה מורה על בקשה ותחנונים, וכמו הלשונות בתהלים (כ"ה כ') שמרה נפשי — תחת שמור, ועוד שם (מ"א ח') רפאה נפשי — תחת רפא. ולמעלה בפרשה וידא בפסוק אמלטה נא שמה (י"ט כ') כתבנו עוד מזה.

**ויקחו האנשים את המנחה וגו' (מ"ב ט"ו)**

עין רש"י מתרגום. וראה מה שכתבו בזה למעלה פרשה לך בפסוק ויקח אברם את שרי אשתו (י"ב ה') וצריך לכאן.

**הזה אחיכם הקטן אשר אמרתם אלי (מ"ב כ"ט)**

ולמעלה בפסוק כי אמר השלום לאביכם הוקן אשר אמרתם. ולא אמר „אלי“ כמו כאן בבנימין. ואפשר לומר בטעם הדבר עפ"י המבואר באגדות, דבעת כניסת אנשים למצרים לקנות תבואה היו דורשים בשער העיר לפני הפקידים הממונים על זה את שמותיהם ושמות אביהם. ואת הרשימות הנאלה הגישו הפקידים אל יוסף, ואם כן ידע יוסף אותו מתוך הרשימה, ולכן לא אמר כי אם „אשר אמרתם“ ולא „אלי“. מה שאין כן בנימין שהוא לא בא לקנות תבואה ולא נרשם וידע אותו רק עפ"י דבורם אליו, לכן אמר אשר אמרתם אלי.

**הזה אחיכם הקטן אשר אמרתם אלי**

**ויאמר: אלהים יחנך בני (מ"ב כ"ט)**

אם נפרש הלשון „הזה אחיכם הקטן“ בדרך שאלה. אם זה הוא. קשה. למה לא באה תשובה חלטיית על זה. כנהוג. שעל כל שאלה תבא תשובה, וכן אין מבואר ענינה של ברכתו אותו, אלהים יחנך. שאין כן המנהג בפניית אנשים. ומה גם ברחוקים חורים.

וקורב לומר. שלא כיון לשאלם אם זה הוא. רק שתמה על מה שקראוהו „קטן“, בעוד שהי' נראה כאיש בשנים (ובאמת מבואר בסמך בפרשה ידבש במספר תאנשים שבאו עם יעקב. נמנו עשרה בנים של בנימין (מ"ז כ"א) ומה שקראו אותו הם קטן הוא מפני שהוא היותר צעיר מכולם). ואולם כדי שלא יחשדוהו שמטיל בו עין הרע הוסיף לומר בברכה אלהים יחנך.

וימחר יוסף כי נכמרו רחמיו אל אחיו ויבקש לבכות ויבא החרדה ויבך שמה (מ"ג ל')

המשך הלשון וימחר כי נכמרו רחמיו אינו דבוק. וגראה. כי הפסוק הוא מן ההסוכים וצריך לקרותו בסידור. וימחר יוסף ויבא החרדה ויבך שמה כי נכמרו רחמיו אל אחיו ויבקש לבכות. — דבר לשונות הפוכות במקרא הוא חזון נפרץ. וכמ"ש רש"י בפרשה אמר בפסוק ויזורו מקדשי בני ישראל (כ"ב ב') ובפרשה חקת בפסוק ורחץ בשדו במים (י"ט ו') ועוד בהרבה מקומות. ואנחנו כתבנו מזה בארוכה למעלה בפרשה לך ב' ויקחו את לוט (יד י"ב).

וישתו וישכרו עמו (מ"ג ל"ד)

פירש"י (ממדרש). מיום שמכרוהו לא שתו יין ואותו היום שתו. אבל במלל קשה. לשמחה זו מה להם לשתות עד לשכרה. ובפרט אחרי מאורעות רבות וצרות שעברו עליהם מאז באו אליו.

ואפשר לומר, דהוכחו לזה. יען כי כידוע בפרשה חשר אותם למרגלים. ודרך המרגלים להוחר לשתות עד לשכרה. פן יכשלו בלשונם ויציאו מפייהם דבר מענינם. אחרי כי כשנכנס יין יצא סוד, וחשבו. אשר אם יסרבו מלשתות יתחזק אצלו החשד ממרגלים. כי על כן לא יאבו לשתות פן יתגלה ענינם, והוכרחו לשתות.

ואת גביע הכסף תשים בפי אמתחת הקטן (מ"ד ב')

מה שחבר אמתחת בנימין לענין זה ולא חשב לצערו כאחיו מן האם. אפשר לומר עפ"י המבואר במ"ר. דבעת שנמצא הגביע באמתחת בנימין קראו האחים עליו „גנב בן גנבתא". כי ברחל כתיב ותגנוב את התרפים (פ') ויצא ל"א י"ט). ויוסף שיער שאמנם כן יהי שכך יקראו. ומתוך כך חשב שלא יחל אצלם חשד שכל מעשה זה נעשה במרמה מצד יוסף כדי להתגולל עליהם ואז הי' אפשרות לתוצאות קשות לכולם. אבל בבנימין — חשב, שישחבו, כי טבע אמו בו. כאשר באמת אמרו כן. כמבואר.

ומעין זה יחבאר בפי שלח. ויקרא משה להושע בן נח יהושע, ופירש"י ממדרשו. שכיון לברכו „יה ישיעך מצעת מרגלים". ולא נתבאר למה התפלל ביחוד על יהושע. ולא על זולתו. אך מפני שיהושע בא מיוסף כמבואר בפרשה כאן (פסוק ח') וביוסף כתיב ויבא את דבתם רעה. חשב משה. שמה דבוק בו טבע גועז. ויביא דבה על הארץ. לכן התפלל עליו ביחוד.

נהיה לאדוני כעבדים (מ"ד ט')

בפסוק הקודם יחסו דבר המאורע ליוסף, כמו שאמר, ואיד נגנוב מבית אדונך. ועתה יחסו תוצאת עונשם להאיש. כאמרם, נהיה לאדוני לעבדים. ולא לאדונך. וכן יחס גם האיש, כמו שאמר (פסוק הבא) אשר ימצא אותו הנביע יהיה לי עבד, ולא אמר „יהיה לאדוני".

וצריך לומר בטעם הדבר. כי זה האיש הי' ממונה על בית יוסף באחריות, שאם יקרה דבר מה מהיוק גניבה ואבידה וכדומה יהי' הוא אחראי בדבר לסבול ההיוק, על דרך הלשון במלכים א' (כ' ל"ט) „שמור את תאיש הזה, אם הפקד יפקד והיתה נפשך תחת נפשו", ולכן אחרי שעליו לסבול ההיוק מאבידת הגביע יגיע זכות העבדות של הגנב לו.

גם עתה כדבריהם כן הוא (מ"ד י')

אפשר לפרש הלשון „גם עתה". יען כי בנחהו שבעולם, כשחושדים אחד בבנייה הוא מרבה לישבע ולקלל את עצמו שיבא עליו כך וכך אם גנב. וכאן הוציאו האחים מעצמם פסק דין „אשר ימצא אתו מעבדך ומת" (פסוק ט') על זה השיב להם האיש, גם עתה — גם אחרי שהוצאתם פסק דין בעצמכם — אעפ"י כן, גוף המעשה כן הוא, שהגביע נמצא אצלכם, ולא יעזילו לכם כל הבטחותיכם.

וגם יש לפרש הלשון גם עתה כדבריהם כן הוא. כי הם הצטרפו עצמם בהשבת הכסף אשר מצאו בהשקים. ועל זה השיב להם האיש, גם עתה, במאורע זה, כן הוא, שאתם נקיים מעול זה, ורק זה שגנב הוא האשם בדבר. ואמנם אם נפרש הלשון „כן הוא", שמקיים דבריהם שאמרו הם. קשה. שהרי הוא מסיים היפך דבריהם. שהם אמרו וגם אנחנו נהיה לעבדים. והוא אמר ואתם תהיו נקיים.

ולכן אולי יתפרש הלשון „כן הוא" מבוין יוסף וצדק, כמו למעלה בפרשה כנים אנחנו ומכיון על יוסף, לומר, שגם אחר דבריהם וגם אנחנו נהיה לעבדים — אעפ"י כן צדיק וישר הוא. ולא יעשה כזאת. אך רק אשר ימצא אתו יהיה עבד ואתם תהיו נקיים.

הלא ידעתם כי נחש ינחש איש אשר כמוני (מ"ד ט"ו)

לכאורה אין מתבאר מאין להם לדעת עניניו בחייו. אם ינחש בגביע או לא. ויתכן לומר עפ"י מ"ש רש"י למעלה בפרשה הקדמת ב' ל"ג, וישבו לפניו הבכור בכבודו והצעיר בצעירתו. וכתב רש"י (ממדרש) „שהי' מכה בגביע וקורא שמעון לוי יהודה ישכר זבולון בני אם אחת, חסבו כסדר הזה. וכן כלם על הסדר, הורי ראו כי הי' מנחש בגביע.

ועדיין צדיק באור מה שאמר „איש אשר כמוני“, מה כיון לומר בזה, ואפשר י"ל שרמז להם כי אולי גבשו את הגביע כדי למנוע אותו מאיסור נישואים, וכמו שגנבה רחל מלבן את התרפים (ס"ט וישב), על זה אמר איש אשר כמוני, כי בני נח אין מצווים על הנישואים (סנהדרין נ"ז א'), ולא חי' לכם דבר זה לסבה לגנוב אותו.

הננו עבדים לאדוני גם אנחנו גם אשר נמצא הנביא בידו (מ"ד ט"ז) הנה באמת לא חי' רשות ליהרהר להוציא פסק דין מעצמו, אך חי' מוכרח לזה, יען כי מקודם גזרו האחים בעצמם עונש מיחה על זה אשר ימצא אתו הגביע (פסוק ט') ולכן חשש יהודה שמה יחליט יוסף כהחלטתם הם, לדינו במיחה, לכן הוכרח להשיב תחלטה זו ממיתה לעבדות, כדי שלא יתפשונו בתחלטה עצמם.

## פרשת ויגש

ויגש אליו יהודה (מ"ד י"ח)

שרש המלה ויגש הוא „גש“, בגרין, ולכן בכמה מקומות תבא מלה זו מלאה בגרין, כמו בפרשה יתרו (כ' י"ח) ומשה גש אל הערפל, ונגש הכהן (פ' שופטים כ' ב'), ונגשו אל המשפט (פ' תצא, כ"ה א'), ונגשה יבמתו (שם, שם ט') ונגש דורש בקציר (עמוס ט' י"ג) ועוד הרבה, וכאן כתיב ויגש, בלא גרין, וצריך טעם.

ייתכן לומר, משום דמלה זו, ויגש, תעורר עוד הוראה מענין לחץ ודחק, כמו לא יגשו את רעהו (פ' דאה, ט"ז ב'), שהכוונה לא ילהצנו ולא ידחקנו, וכאן קרב אליו בכונה להציק לו בדבריו בדרך מוסרי ולהתוכח אתו על כל הנהגתו אתם בתואנות ובעלילות, וחשב לפעול עליו בדברים מוסריים עד אשר יכנע לפני דבריו, וכאשר באמת כן חי', שלא יכל להתאפק ונתורע אליהם.

ומעין כונה זו במלת ויגש מצינו באברהם, בעת שעמד להתוכח כביכול עם חי' על דבר מהפכת סדום, כתיב שם (פ' ורא, י"ח כ"ג) ויגש אברהם ויאמר, האף תספה צדיק עם רשע, חלילה לך השופט כל הארץ לא יעשה משפט, וכנהג דברי ויכוח מעומק הלב.

וכן יתבאר באנשי סדום שנסכו על ביתו של לוט להתפרץ לתוכה בחזקה כתיב ויגשו לשבור הדלת (שם, י"ט ט').

ואמנם ראוי להעיר, כי מה שכתבנו בזה בטעם חסרון הנרין במלת ויגש, הוא רק על דרך רמז וסמך לענין המאורעות כאן ובאברהם ובלוט, כדי לצרף בזה את רוח בני אדם ברוחם ובמדותיהם, אבל בפשטות אין הדבר מופלא מה שחסר במלת ויגש הנרין מן השרש, יען כי כפי הנראה, סגולתו של הנרין להשמש בכמה וכמה פעלים בנטייתיהם, וכפי הנראה זה הוא לתפארת הלשון וקלות ההברה הנרגשת בהשמטת הנרין, וכפי שנבאר, ונחשב בזה מספר מסוים מפעלים כאלה, ונקבע את הפעלים במלא שרשם, מלאי גרין, וכנגדם את הנטיית השונות שלהם בהשמטת הנרין (ונחשבים על סדר אי"ב).

כה מצינו הפעלים בשרשם מלאי גרין :

אך לפי חדרשו זה לא יתבאר למה נקרא האיש שמתה אשתו „אלמד" (ישעיה, מ"ז ט'). והלא בו לא שייר הטעם שבשם אלמנה. ואפשר לומר עפ"י מה שאמרו בסנהדרין (כ"ב ב') אין האשה מתה אלא לבעלה. והוא שר"י בצער הנפש, ועל זה המצטרע בעומק הנפש אומרים, כי מרוב צערו „אשתקל מלו"ל" (נסתם פיו) (חגיגה ב' ב') והיינו אלם — אלמן (בתוספת גרף).

ובהיותי בזה בענין תוספת הגרף לא אמצע מלרשום כאן מה שישבתי עפ"י קושית התור"ם על הרע"ב במס' יומא (פ"ג מ"ד). שנוכר שם במשנה שם פלוסין הנודיין (פלוסין הוא מין בוך דק, ונודע בשם זה גם בזמננו, כאחד ממיני ארג צמר), ופירש הרע"ב, „הנודיין — מארץ הודו", ועל זה כתב התור"ם, אבל תוספת הגרף לא פירש (הרע"ב), וכוונתו לומר, דכיון דהשם הנודיין מורה על ארץ הודו, למה על ארץ באמצע השם. אבל לפי המתבאר, דבמקרא רגיל הגרף להתוסף לתכלית יופי ההברה או לצחות הלשון, ועם זה ידוע, כי לשון המשנה קרוב אל לשון המקרא. אין כל פלא, כי בא תוספת גרף בשם זה. (וראו להעיר, כי שם מדינת הודו בשפת העמים באה גם כן בתוספת גרף (אינדיען INDYA).

ויגש אליהו יהודה (מ"ד י"ח)

בליקוט כאן דריש על פסוק זה שאמר לו יהודה אם אני שולף חרבי אני חורג את כל מצרים, ואם אני פוחד פי אני בולע אתך, ושוב אמר לו בנחת ובפיוס, אם אלך אל אבי מה אומר לו, ע"כ, ולא נתבאר הרמז והסמיכות לכל הדברים האלה בפסוק זה.

ואפשר לפרש עפ"י מה שאמר במדרש פרשה וירא, והובא ברש"י שם בפסוק ויגש אברהם (י"ח כ"ג) דלשון „הגשה" יכיל שלש הוראות, הגשה למלחמה, הגשה לתפלה והגשה לפיוס, ומובא שם דאית לזה. ואת שלש הוראות אלה כיון כאן יהודה, בתחלה אמר, אם אני שולף חרבי אני הורג את כל מצרים, זה הוא הגשה למלחמה, ושוב אמר, אם אני פוחד פי — זה הוא התפלה (וכמשי"כ במלכים א' (י"ח ל"ז) ויגש אליהו ויתפלל) ושוב אמר לו ברכות ובפיוס איך אלך אל אבי בלעדי הנער מה אומר לו, וכל זה נסמך על לשון הגשה, כמבואר.

ידבר נא עבדך דבר באזני אדוני (מ"ד י"ח)

רש"י מפרש הלשון באזני אדוני — יכנסו דברי באזני, שתתחשב עמהם ולא יהיו קלים בעיניך שלא לשים להם לב, עכ"ל. ויחזק, שמפרש הלשון באזני מענין הקשבה ושימת לב, כמו האזנת למצותיו (פ' בשלח, ט"ז

נגע, נגף, נדה, נדר, נול, נור, נטה, נטע, נטר, נטש, נסא, נסע, נסח, נפל, נצב, נצל, נקב, נקם, נשא, נשה, נתן, נחש.

וכנגדם בנטייתיהם, חסרי גרף:

נשח כי תגע, וכי יגוף, להדיחך (מן הדרך), וידר יעקב, יול מים, מיין ושכר יויר, ויט אהלו, ויטע כרם, ולא תטור, ואל יטשנו, לא תסיג גבול, ויסעו בני ישראל, ויפח באפיו, ויפול מצדך, יצב גבולות עמים, ויצל אלהים, ויקב חור (מ"ב י"ב י'), לא תקום, איכה אשא, לא תשא, ויתן, ויתשם, בכלום חסר הגרף השרשי.

וראת זה פלא, כי כמו שמסגולת הגרף להשמש לפעמים, כמו שהבאנו — כך דרכו להתוסף לפעמים, אף כי בהפעל השרשי איננו.

כה מצינו בישעיה (כ"ג י"א) לשמיד מעוזניה — תחת מעוזיה, ובירמיה (ב' כ"ד) בחדשה ימצאנה — תחת ימצאה, ובאיוב (י"ח ב') קנצי למלין תחת קצי, ובאיכה (ג' כ"ב) חסדי ה' כי לא תמנו — תחת כי לא תמו, וכן בשמות, אנשים תחת אישים (הרבי מן איש), אנש מן איש, צדקניות, חכמניות — תחת צדקות, חכמות, ועוד.

וקרוב לודאי, כי גם סגנון זה הוא לעטר הלשון וליופי ההברה במקום הנאות, רק אנהני, לסבת גלותנו הארוך והמר, ולרגלי נדחיותינו וטלטלותינו בגוים ובמדינות, ביהר עם המקרים והמאורעות, וגלי הפרעות וצרות רבות ודעות אשר עברו וטפו על רוחנו וראשנו — לרגלי כל אלה נאבד ונעלם מאתנו הסעם המקורי והנאמן אשר בשפתנו היסודית, ולכן כל דבר היוצא מחוג סעמנו שלנו, נרמה לנו לפליאה, אבל באמת הסעם טוב ונאמן, ורק אנהני לא נחוש אותו.

וכן מצינו במלים הנעצקות מעברית לארמית, כמו המלה „מדע" בעברית לארמית באה בתוספת גרף, מנדע (דניאל ה' י"ב) והמלה ורעים — בארמית ורענים (שם, א' ט"ז), ובארמית גופא, גם כן כזה. השם אבא דארעא תרגום פרי האדמה (בראשית, ד' ג'), בדניאל (ד' ט') אנבא, אתתא — אנתתא, בת — בנת, ועוד הרבה.

ואחד מן המדקדקים הראשונים, רבי יונה אבן גנאה (בימי הרמב"ם והשם „גנאה" בערבית כנוי לשם יונה, והוראת שם אבן גנאה — בעל כנפים) כותב, כי השם „אלמנה" יוצא משרש שם „אלם", מפני שאין לה יכולת לדבר עם אנשי ריבה, וכה עיקר השם „אלמה" והגרף נוסף.

ואמנם כי יש להסמיק סברתו ממה שאמרו במשנה כתובות (פ"ד א') בזין ראיירי שם, ינתן לכושל שבתם", ופירש"י, דשם „כושל" תואר לאלמנה, מפני שהיא חלושה לחפש ולדרוש אחר זכויותיה.

ב'ו), האזנה עדי בנו צפור (פ' בלק, כ"ג י"ח), האיזנו תורת אלהינו (ישעיה, א' י') רהכונה, בינה, השכילה. ובסוף פרשה בשלח (י"ז י"ד), כתוב זאת זכרון בספר ושם באוני יהושע כי מחה אמחה את זכר עמלק, כלומר, האמת עליו שישים בייחוד דבר זה אל לבו, וכן הכונה בפרשה וילך (ל"א י"א) תקרא (התורה) נגד כל ישראל באזניהם — שיבינו ויאזינו מה ששומעים. ועם זה יתבאר הלשון באיב (ל"ד ג') כי ארז מלים תבחן, כלומר, כששומעין דברים בהקשבה ושימת לב (היינו בהאזנה) אז אפשר להבחין הדברים אם הם צודקים ונכונים או לא.

ונראה דמה שראה רש"י לפרש הלשון באוני ארזי — שיכנסו הדברים באוניך שלא יהיו קלים בעיניך, ולא באוני ממש — יען כי אין לפרש באוני — ממש, מפני לארז, שהרי כידוע בפרשה מקץ (מ"ב כ"ג) דברו ע"י מליץ, כי עשה עצמו יוסף כלא מבין עברית, וגם אין מן הנחוג לדבר לתוך האזנים. (וע"ע לפנינו ריש פרשה האיזנו).

**ואל יחר אפך בעבדך כי כמוך כפרעה (מ"ד י"ח)**

לא נתבאר שיכות הענינים מן השתוותו לפרעה לזה שלא יחד אפו, וגם בכלל מה ענינו ובאורו של הלשון כי כמוך כפרעה, ומה רצה לומר בזה. ונראה הנאמר, כי מצינו בנבוכדנצר בעת שביקש מהחורטומים לפתור לו את חלומו לא ביקש ברגיש רכות והצנע, כי אם צוה ופקד עליהם, ולא עוד, אלא שרגז וכעס והתירה בהם אשר אם לא יפיק דצון מפתורם יחתוך בשדם לחתיכות ואת בתיהם יחריב (כן מפרש בדניאל, ב' ה') — אבל פרעה לא רגז ולא כעס, כי אם ביקש ברגז לפתור.

ובא בזה יהודה לבקש מיוסף שישמע דבריו ולא יכעס ולא ירגז, כי עליו לאחוז בזה במדת פרעה, שלא לנעוט, וזהו המשך הלשון ואל יחר אפך בעבדך כי כמוך כפרעה, ראוייה מדת פרעה להיות כך.

**והיה כראותו כי אין הנער ומת (מ"ד ל"א)**

הלשון ביחס המשכו להפסק הקודם הוא כמו ארוך וכפל, כי אחרי שאמר ועתה כבואי אל עבדך אבי והנער איננו אתי ונפשו קשורה בנפשו — הי' לו לומר — ומת, ולמה חזר עוד לומר והיה כראותו כי אין הנער, הי' אפשר לפרש עפ"י מה שאמרנו באגדות, ששאל יוסף ליהודה — טרם הגיד לו כי נעשה ערב לאביו להביא את בנימין — למה זה הוא מוסר נפשו כל כך בעד הנער בשביל צער אביו, הן אביו בדאי איש צדיק ותמים, והוא בדאי יאהב, כי בנו יהי' גם כן במעלה זו, אבל כשישמע שהוא גנב, שוב לא ירצה בו ולא יערב עליו.

ועל זה השיב לו יהודה, כי אמנם אפשר שכן הוא, אך הסכנה בזה, כי אם אך יראה שאין הנער ימות תיכף עוד טרם יספיק לשמוע ענינו וסבת החרדו.

וזה מתבאר יפה בהלשון והיה כראותו כי אין הנער, אך כשיראה שאיננו ומת תיכף לראיתו טרם ישמע הסבה, ובפסוק הבא השיב על מה שהוא בנותן נפשו עליו יתר מכל האחים מפני שהוא ערב עבורו לאביו.

**ולא יכלו אחיו לענות אותו כי נבהלו מפניו (מ"ה ג')**

המובן משם כהלה הוא כמו חרדה ופחד, אך ההבדל ביניהם, כי בחרדה לא נעחק כח הדבור, וכמו ביצחק, דכתיב (פ' תולדות, כ"ז ל"ג) ויחרד יצחק חרדה גדולה ויאמר... הרי שדבר מה שרצה, אבל כאן שנבהלו כתיב שלא יכלו לענות אותו, וכמו שאומרים, "אשתקל מילול" (תגייה ב' ב').

ואפשר לתת טעם על סבת נטילת כח הדבור בבהלה ולא בחרדה, יען כי "בהלה" יונח על פחד פתאומי מדבר שלא חשבו ולא שיערו מקודם. וכמו שכתוב (איוב, כ"ב י') ויבולך פחד פתאום, ובמשלי (כ' כ"א) נחלה מבהלה, שהכונה נחלה הבאה לפתע פתאום, שלא חשבו כלל אודותה, וכן בדה"י (ל"ה כ"א) ואלהים אמר לבהלני, ופקידה מן השמים בודאי תבא פתאום, כי אין אדם יכול לראות זאת מראש, וכן כאן באה להם ההתודעות של יוסף פתאום, טרם חשבו ושיערו כזה, וגם לא עלה על דעתם, ולכן הבהלה הזאת לא כך נגיע עד הנפש עד כי תשלול לשנה גם כח הדבור, וזהו שאמר הכתוב, ולא יכלו אחיו לענות אותו, ומפרש הסבה כי נבהלו מפניו, ובפסוק כח הדבור.

אבל "חרדה" תבא על דבר שאינו כל כך פתאומי, והוא דבר שכבר דאנו וחשבו אודותיו ואפשר להיות, וכמו ביצחק, אשר עוד טרם בא עשו הי' מסופק באמתת הודעתו של יעקב אם הוא באמת יעקב, כמי שאמר, גשה נא אלי ואמושך, האתה זה בני עשו, ושוב אמר... והידיים ידי עשו, ואם כן לא היתה אצלו הערמה זו פתאומית, ולכן ■ אם חרד אבל לא נוסט ממנו כח הדבור, ויחד עם החרדה דיבר דבריו, כמבואר בענין.

ובל מצינו לשון חרדה על פחד שתחשבו עליו טרם בואו, כמו במתן תורה, ויחרד כל העם אשר במחנה (פ' יתרו, י"ט י"ז), והם כבר היו נכונים לשמוע חרדות מפני המראות הגדולות, כמבואר שם בענין, ולכן לא נעחק מהם כח הדבור, כמש"כ שם שאמר למשה דבר אחת עמנו (כ' י"ט), וכל המשך הענין מורה שחרדו הדבור.

ועוד כזה בשמואל א' (י"ד ט"ו) כתיב ותהי חרדה גדולה במתנת,

ומטבע הענין במלחמה לצעות להיות גבונים לסבות שונות, ולכן כתיב שם ותהי חרדה, ולא כהלה, וזה כמו שבארנו, דחודה יונה על דבר שכבר דאגו עליו.

ועש"י זה יש לבין הלשון ב' שמיני (י' ג') במיתת בני אהרן וידם אהרן כי יען שמתתם באה פתאום נבהל כל כך עד שנטל ממנו כח הדבור — וידם.

רדה אלי, (מ"ה ט').

יעקב אמר לבניו, רדו שמה (למצרים, פ' מקץ, מ"ב ב') וכתב רש"י שם בזה הלשון, רדו שמה, ולא אמר לנו, רמו למאתים ועשר שנים שישתעבדו למצרים, כמנין רד"ו, עכ"ל.

והנה אם לרמזים, אפשר להוסיף, רמו על רמז בדברי יוסף כאן שאמר "רדה" ולא בוא, כי מן אז, מן מאמר יעקב רדו שמה עברה כמו שנה עד צתה, כי שתי שנים הלכו מביהם, והתמהמו בביתם אחר ששבו, כמו שאמר לולא התמהמו (פ' מקץ, מ"ג י') ונשאר מן מאתים ועשר שנים — מאתים וחשע — כמנין "רדה", וזה מרומז במה שאמר "רדה", אלי, ואמנם בכלל, זה וזה (רדו ורדה) אינם רק רמז בלבד, יען כי ההליכה מארץ כנען למצרים כתונה בלשון ירידה, מפני שהיא (מצרים) עומדת במורד לגבי ארץ כנען, וכח מצינו הלשון וירד אברהם מצרימה (פ' לך, י"ב י'), ויוסף הורד מצרימה (פ' וישב, ל"ט א'), ועוד.

והנה עניינם היראות כי פי המדבר אליכם והגדתם לאבי

את כל כבודי במצרים ואת כל אשר ראיתם (מ"ה י"ב ו"ג)

המשך הענינים בספורו מדבורו בפיו עם בקשתו מהם להודיע לאביו מכל אשר ראו — אפשר להסביר, משום דקשה לאדם המנוס שבשעמו ידבר ויצייר את כבודו וגדולתו בעולם, ואין זה מן המדות המשובחות ולא מן הנמוס וכמו שכתבנו, יילחץ זר ולא פיד (משלי, כ"ז ב'). וזהו שאמר, להם, הנה עניינים רואות כי פי המדבר אליכם ועל כן קשה עלי לתאר בפי מכבדי פה, אבל אתם תגידו לאבי מכל כבודי כפי שראיתם.



ואתה צוית זאת עשו, (מ"ה י"ט).

ואעפ"י שדי הי' לו לתת לו רשות על זה, בלא צוי — אך אפשר לומר, שכונת הצוי הוא מפני שחשב, כי יכל להיות שלא יאבה יוסף להוציא מן הארץ בשעת רעבון מיני אכל ושראי דברים — לכן הבטיח זה ע"י צוי, וכל זה הוא לאהבתו אל יוסף ולכל ענינו.

עגלות למספכם ולנשיכם ונשאתם את אביכם, (מ"ה י"ט).

אפשר הי' לו לכלול גם את האב בכלל המשפחה ולומר, עגלות לאביכם ולמספכם ולנשיכם, אך כפי המבואר במס' ביצה (כ"ה ב') נחשב לכבוד גדול אם נושאים אדם בכסא, וכמו שנהוג גם היום, ולכן הוציא בייחוד את הבאת אביהם בלשון כבוד, ונשאתם לעומת הלשון עגלות למשפחתו, אבל אין לפרש הלשון ונשאתם — ממש שישאורו על כפים בכל הדרך, כי זה לא יתכן בדרך ארוכה כמארץ כנען למצרים, וגם כי אין נוהגין כן, ועוד, כי להלן בפרשה הבאה (מ"ז ה') כתיב מפורש, וישאו בני ישראל את יעקב אביהם ואת טפם ואת נשיהם בעגלות אשר שלח פרעה, הרי שגם אביהם בכלל הנוסעים בעגלות, ולכן צריך לומר, כי רק מפני הכבוד הוציא פרעה את כל הליכתו בלשון מכובד.

ולאביו שלח כזאת עשרה חמורים נושאים מטוב מצרים ועשר אתונות נושאות בר ולחם ומזון (מ"ה כ"ג)

אפשר לכרין המספרים עשרה, יען כי ירד יוסף ממדת יעקב לתת מעשר מכל, כמו שאמר וכל אשר תתן לי עשר אעשרנו לך (פ' ויצא, כ"ב כ"ח) לכן שלח לו עשרה, כדי שיהי לו קל לעשר, אחד מעשרה.

נושאים מטוב מצרים, (מ"ה כ"ג).

ואמרו על זה באגדה (מס' מגילה ט"ז ב'), ששלח לו יין ישן שדעת זקנים נוחה הימנו, ועל טובו ועל יקרתו נקרא, "טוב מצרים".

ולשלח הוא, כי אחרי כי לידוע יין ישן חשוב ביותר, וכל מה שנתיישן יותר הוא מוטעם ונחל לכל אדם, בלי הבדל זקנה ובהירות, והמבואר במס' ע"ז (מ' ב'), שאחד החכמים שתה יין של שבעים שנה ומרוב הגאון ממנו ברך עלי ברכת הודאה לשמים בלשון, "בורך המקום שמסר עולמו לשומרים", שישמרו אותו כל כך. — אם כן למה תלה הנחותא בדעת זקנים דוקא, והי', לו לומר, ששלח לו יין ישן שנחל הוא לאנשים.

ואפשר לומר, אחר נוח זה מוטב על חשיבות היין ויתרון טעמו על שארי יין, אך מצד אחר, כי לידוע, על הרוב אוהבים אנשים ביותר מאכלים רכים ועלומים, כמו בשר רך, סירות רכים, ירקות רכים וכדומה, וע"י זה רוחם של זקנים נמוכה וגרמה. בראותם כי מזלזלים בני אדם בהזקנה ומתרחקים ממנה, ודנים מאלה על זלזול אנשים זקנים בעיני הבריות ומצטערים על זה, אבל בראותם, כי יין ישן מכובד ואוהב לכל, הם מצאים בזה קורת רוח, כי יש דבר שהזקנה תעלה ותתאהב על בני אדם

יותר מהצדירות, ותנחז דעתם, וזוהי כונת הלשון שדעת זקנים נוחת פמנו.

אכן יש להעיר בכלל מה זה יתרון ליין ישן הנשלח ממצרים, כי האם בארץ כנען מקום יינות (כמבואר בתורה במעלות ארץ ישראל) אין יין ישן. אבל אפשר לבאר עפ"י מ"ש בגמרא מגילה י"ב א' על הפסוק ויין מלכות רב (אסתר א' ו') שלכל אחד ואחד השקו יין שרב ממנו בשנים (ומפרש רב מלשון ורב יעבר צעיר), ומבואר דליין כזה חשיבות גדולה מאוד, שהרי התפארו בו במשתה אחריו.

והנה כל שנות יעקב כפי המבואר בד"פ ויחי היו קמ"ב, ובנתיק י"ז שנה שחי במצרים ה' אז בעת משלוח היין בן ק"ל שנה, ולפי"ז ה' דרוש להיות היין ששלח יותר מק"ל שנה, ומובא בספר רצב"א בשם ירושלמי, כי אחת לשבעים שנה יורד בארץ ישראל גשם שוטף ומכלה כל היינות, ולפי זה לא ה' כלל בארץ כנען יין ממנין שנים של יעקב, ורק במצרים נמצא, ולכן שלח לו יין כזה כיקר המציאות ואשר לא נראה בא"י.

ויאמר אליהם אל תרגזו בדרך. (מ"ה כ"ד)

ואמרו בזה באגדה (מס' תענית י' ב') שאמר להם, אל תתעסקו בדבר הלכה. ונראה המכון בלשון אל תתעסקו כמו אל תתעסקו, מלשון, כי התעששו עמו (פ' תולדות, כ"ו כ') ומצינו מריבה ומחלוקת. והכוונה, כי העוסקים בדבר הלכה נראה כמו לחזמים ביניהם, ומחוץ כך אפשר שתתעכבו בדרך, וזה נגד הרצון שהבאנו במקום.

וענין המריבה בעסק התורה הוא פשוט, מפני שנה הדעות והסברות, וכמו שאמרו בחגיגה (ג' ב') על הפסוק בקהלת (י"ב י"א) בעלי אסופות, אלו תלמידי חכמים שיושבים אסופות ועוסקין בתורה, הללו מטמאין והללו מטהרין, הללו אוסרין והללו מתירין וכו', וכל אחד מראה פנים בסברא לדעתו עד שמתברר הדבר מכולם.

וכן מחבאר בב"מ פ"ד א' הוא מותיב לי כ"ד קושיות ואנא מפרק ל' כ"ד שירוקי ומיילא רחא שמעתא.

וכן אמרו (ברכות נ"ו ב') הרואה בחלום שנגחו שור יהיו לו בנים מנגחים בתורה, כלומר, תלמידי חכמים, ומסמך זה על הפסוק ב' ברכה (ל"ג י"ז) בכור שורו הדר לו וקרני ראם וגו' ומוסב על המשא ומתן בדברי תורה.

ועל כן אמרו במגילה (ט"ו ב') על הפסוק בישעיה (כ"ה ו') משיב מלחמה שצרה, אלו תלמידי חכמים שנושאים ונותנים במלחמתה של תורה.

וכן בסנהדרין מ"ב א', במי אתה מוצא מלחמה של תורה במי שיש בידו חבילות של משנה.

ועפ"י הערתנו זאת ביחס כנוי השמות מלחמה מריבה ונגיחה לויכוחי חכמים בלמוד התורה — עפ"י זה נוח לפרש מליצה קשה ובלתי מוכנה בפשטותה, במס' יבמות (ט"ז א'), שאמר אחד החכמים לחבירו, אשריד שזכית לשם ועדיין לא הגעת לרועי בקר, והשיב לו זה, ואפילו לרועה צאן לא הגעתי, ע"כ והנה כל זה מליצה סתומה, וניכרים הדברים שכינו בזה לאיזה רעיון.

ואפשר לפרש עפ"י מה שבאדנו, שמסגלת התורה שהחכמים העוסקים בה יפלטו ויתוכחו ביניהם עד שיתברר הדבר לאשורו, ובארנו שהיכיות הנה יכונה בתלמוד בשם „מלחמתה של תורה“, והחכמים המתוכחים מכונים בשם „מנגחים“, כמו שהבאנו בגמרא ברכות, הרואה בחלום שור יהיו לו בנים מנגחים בתורה, כלומר חכמים בתורה, ומבין הדבר, דכל מה שהחכם יותר גדול בתורה הוא יודע יותר לפלפל ולערוך מלחמה נגד דעת חבירו, וזה שחכמחו מעטה וקלה, הוא נוח לקבל דברי חבירו החכם מבלי ויכוח למחאה וסתירה.

והנה ידוע, דמין הבקר הוא כבעל קרנים סבעו לגנוח, וכנגדו מין הצאן הוא רפה, נוח ושקט ומקבל במנוחה את כל המוצאות אותו. ולכן המשיל חז"ל את החכמים המתוכחים בשם „מנגחים“, כמו שהבאנו, ומערך הויכוחים נראה ערך גדולת חכמתו, וזה החכם שאינו נוח לשמוע ולקבל דברי חבירו אך מפלפל ומתוכח בתוקף הוא נדמה למין בקר אשר סבעו לגנוח, וכנגד זה, החכם שנוח לקבל דברי חבירו בנחת מבלי חקירה ובקור ובלא התנגדות נמשל למין צאן הנוח ושקט, אבל יחד עם זה ניכר מיעוט חכמתו עד שאין יכול לעמוד בויכוח ובפלפל.

וזה היא כונת החכם בגמרא שהבאנו, שאמר חכם אחד לחבירו, אשריד שזכית לשם אעפ"י שעדיין לא הגעת לרועי בקר, כלומר, למדרגת חכם גדול, אשר חכמתו רבה לגבה בפלפולה של תורה כבעל קרנים (מין הבקר), והחכם שכנגדו, ברוב ענותנותו, השיב לו, כי גם למדרגת רועי צאן לא הגיע, כלומר, כי גם להבין ולקבל את דברי חבירו (כסבע הצאן) ג"כ קשה לו.

ועוד מה שראיתי לבאר ביחס ענין זה טעם הדבר שהתורה מכונה בשם „שירה“, כמו שכתוב ב' וילך (ל"א י"ט) ועתה כתבו לכם את השירה הזאת, ומוסב על התורה כמבואר בנזדים ל"ח א' ובסנהדרין כ"א ב', ולכאורה מופלא הדבר, בה יחס כנוי שם שירה לתורה, ובאדנו, כי כמו



במהלך מנגנים נראה בהשקפה שטחית חזיון נפלא. כי המנגנים כמו יסתרו כל אחד את סגנון קולו של חבירו. כי בעת שאחד מרים קולו, חבירו שנגדו משפיל, וכן להיפך, לאחד קול שאגת ארי ולאחד קול דק כמו עוף השמים יוליד את הקול, וכדומה סתירות שונות. אך זה נראה כן רק למי שאינו מבין בחכמת הנגינה, אבל היודע ומבין ידע, כי רק מהכחות הסתירות תצא מנגינה יפה ורצויה. וכך הענין בחכמת התורה, כי אעפ"י שמתחלה סותרים החכמים כל אחד את דעת חבירו, אך מהסתירות האלה יתברר ויוצא הדין לאשורו, כי אחר הבקור מדעת כל אחד ומסבתו וטעמו יכיר כל אחד באמתת הדבר, וסופם שיבאו כולם לדעה אחת, דעה ברורה ואמתית. ועפ"י זה יתבאר היטב ואמת דברי חז"ל שהבאנו למעלה מחגיגה (ג' ב') שחלמידי חכמים היושבים אספות אספות ועוסקים בתורה, הללו מסמיך והללו מטהרין, הללו אוסרין והללו מתירין, הללו פוסלין והללו מכשירין, כולם מרעה אחד נתנו, אל אחד נתנו, אל אחד אמרו, ובעיבורין (י"ג ב') אמרו על זה הלשון, אלו ואלו (כלומר דברי כל אחד) דברי אלהים חיים, ולכאורה יפלא מאוד, הן האמת אחד הוא, אסור או מותר, כשר או פסול, ואיך יתכן שדברי שניהם, אסור ומותר, כשר ופסול, יהיו דברי אלהים חיים.

אך הוא הדבר, כי יען כי מכה הסתירות והיריבוים יתברר הדין לאשורו ולאמתו, לכן חביבים ורצויים לשמים כל אלו הרעות כמו האמת עצמה, ועל דרך מליצה אמרו אלו ואלו דברי אלהים חיים. והנה הרהבנו הדבר כאן בענין זה לרגלי אגרה אחת בפסוק זה, כמו שהעצנו בראשית המאמר, ואמנם כך היא דרכה של תורה, שענין אחד מוסך את כל פרטיו, בסעיפיו וסניפיו, וכמו שאמרו במדרש שה"ש על הפסוק צוארך בחירוים (א' י') אלו פרשיות של תורה, שהן חרויות זו בזו, מוסכות זו את זו, דומות זו לזו וקרובות זו לזו, ועוד שם. צוארך בחירוים — בשפה שהי' רבי אבא ותבירי חרוים בדברי תורה, מתורה לנביאים ומנביאים לכתובים וכו' היו הדברים שמחים כנתינתם מסיני, ע"כ. ונקיטנא בשפולא גלימא מרבותינו דל, ללכת בדרכיהם.

ותחי רוח יעקב, (מ"ה כ"ז)

ברש"י כאן בשם מדרש, שלשון זה מורה, ששרתה עליו שכינה שפירשת ממנו, עכ"ל, ואף כי יש לפרש בפשיטות, שהכונה שחי רוחו בקרבו, מעין קורת רוח ושמחה נפש כלפי מה שעד כה הי' עצוב ונזכה, אך אם כן היתה הכונה, הי' צריך לימר ותחי נפש יעקב, יען כי במקום שהכונה

במלת חי מוסבת על חיות הגוף נסמך אליו שם „נפש“ ולא „רוח“, וכמו שמעו ותחי נפשכם (ישעיה, נ"ה ג'), ולחיות נפשות (יהושעאל, י"ג י"ט), ונפשו לא תיה (תהלים כ"ב ל'), אבל „רוח“ מורה על רוח ממרום, כמו איש אשר רוח אלהים בו (פ' מקץ, מ"א ל"ח), ואצלתי מן הרוח (פ' בהעלתך, י"א ד'), ורוח קדשך אל תקח ממני (תהלים, נ"א י"א), ורוח אלהים לבשה את זכריה (דחי"ב, כ"ד כ'), ועוד הרבה, ולכן מדכתיב כאן ותחי רוח יעקב ולא ותחי נפש, מורה על רוח ממרום, המכונה השכינה, וכלשון רש"י בשם המדרש שהבאנו.

וסעם השראת השכינה עתה עליו הוא, מפני דקד"ל אין השכינה שורה מתוך עצבות (ברכות ל"א א') ובהיותו עד כה עצוב ומר נפש מרוב תלאותיו, סרה ממנו השראה זו, ועתה כששב רוחו וסדה ממנו העצבנות, שבה השראתה עליו.

וכנגד לשון המדרש ששרתה עליו שכינה תרגם אונקלוס ושרת רוח נבואה, ולהלן בפרשה יחיד בפסוק אשר יקרא אתכם באחרית הימים (מ"ט א') נבאר איה"ש, דהשראת שכינה ורוח נבואה הם ענינים מיוחדים ואפשר לרוח נבואה בלא השראת השכינה עיי"ש.

ויאמר ישראל רב עוד בני חי (מ"ה כ"ח)

פירש"י, רב לי עוד שמחה ותודה הואיל ועוד יוסף בני חי, עכ"ל, אבל לא נתבאר יפה הלשון דב.

ולולא פירש"י הי' אפשר לפרש בפשיטות, שלשון זה מכוון כלפי הלשון שאמר לו בניו בבשורה עוד יוסף חי וכי הוא מושל בכל איץ מצרים (פסוק כ"ז), אמר הוא, רב לי רק כי הוא חי, ואף כי לא יהי מושל.

ויזבח זבחים לאלהי אביו יצחק (מ"ו א')

רש"י מביא מדרש טעם שלא אמר לאלהי אבותיו אברהם ויצחק, משום דחייב אדם בכבוד אביו יותר מכבוד אבי אביו, עכ"ל, ובאר דבריו, שאם יזכור מקדשם את אברהם לא יהי זה הכבוד ליצחק (ועיין עוד במאמר הבא). ויש מקשים על זה ממה שאמר יעקב אלהי אבי אברהם ואלהי אבי יצחק (ריש פרשה וישלח, ל"ב י'), אבל אין זה קושיא, יען ושם איירי בעוד שהי' יצחק חי כמבואר בס"פ וישלח, ואז גם יצחק חייב בכבוד אביו, ולכן מגיע לאברהם כבוד מוקדם ופסול, מיצחק ומיעקב.

וכעין זה בקדושין (ל"א א') בענין ששאל איש לאחד החכמים, איך יתנהג, כשאביו אומר לו השקיני מים, ואמר אומדת נם כן כזה, מי קורם

לשמש, והשיב לו, שהאב קודם. מפני שאתה ואמך חייבים בכבוד אביך. וכן כאן שיעקב ויצחק שניהם חייבים בכבוד אברהם.

ובגוף אותה השאלה מי קודם להשקות, האב או האם, יש להעיר, שהרי גם בלא הסברא מזה, שאתה ואמך חייבים בכבוד אביך גם כן האב קודם. לפי מה שאמרנו במשנה הרייות (י"ג א') האיש קודם לאשה להחיות, מפני שהוא חייב במצות, ושתיית מים הוא חיות הנפש, וכלשון המשנה בברכות (מ"ד א') השותה מים ל צ מ א ון, והצמאון הוא פגיעה בנפש.

אך יתכן דכונת השאלה היתה לא רק השקאת מים, אך גם לענין כל דבר כבוד, מי קודם, והשאלה לענין השקאת מים הוא רק בדרך משל, ומכיון שנוגע לכל דבר בהכרח להשתמש בטעם שאמר שגם האם חייבת בכבוד האב, והטעם שבמשנה הרייות לא שייך בהם.

ובהמשך השאלה של האיש מי קודם למי מבואר בגמרא, שהוסיף לשאול, נתגרשה מה, (מפני שאז אינה חייבת עוד בכבודו), והשיבו לו, שאז שניהם שווים לכיבוד, ע"ש ברש"י.

ויש להעיר לפי המבואר שם בגמרא (ל"א ב') דכיבוד אב ואם שייך גם לאחר מיתתו (ומבואר שם פרטי הכיבוד), אם כן לכאורה גם לאחר מיתת האם שניהם שווים, כמו בגירושין.

ולפי זה לכאורה קשים דברי הב"י בטור י"ד סימן שצ"ו בשם הכל בו, דאם הבן רוצה להגיד קדיש אחר אמו ואביו מותר בזה, ישמע לאביו ולא יגיד, ולפי המבואר, זהו נגד הגמרא דקדושין ה"ל, דבנתגרשה שניהם שווין, והוא הדין גם במתה, וכפי שנתבאר, ובמה יתרון בזה כבוד האב, אך יש לומר עפ"י המבואר בירושלמי שביעית פ"ק ר' הלכה א' בזה הלשון, פגם הכתוב כבוד צדיק קביר מפני כבוד צדיק בשעתו (בחייתו), והיינו בדכלל כבוד החיים קודם לכבוד המתים, ואם כן דברי הב"י נכונים, וגם י"ל לזכות דברי הב"י, משום דאם יעבור על דברי האב ואמר קדיש הרי יעבור בקום ועשה, אבל אם יעבור על כבוד האם ולא יגיד, יעבור רק בשב ואל תעשה, וירוד דפעולה משוואת נדחית מפני פעולה בקום ועשה. וע"ז בהנהגות רמ"א ליריד סימן הנוכח, סעיף י"ד דדעתו בענין מקרה כזה שלא כדעת הב"י.

ובעיקר הדין שהביא רש"י כאן שחייב אדם בכבוד אביו יותר מכתבו אבי אביו האריכו בתורה תמימה כאן בפסוק זה, ועיין עוד במאמר הבא.

**אנכי האל אביך אל תירא מרדה מצרימה (מ"ו ג')**

במסוק הקודם (א') מדייק רש"י על מה דכתיב שם, ירובח ובהים לאלהי

אביו יצחק, ולמה לא אמר גם לאלהי אביו אברהם, ועיין מה שכתבנו שם, וגם יש להעיר, כי בכל מקום שנגלה הקב"ה להאבות לא הכיר עצמו מקודם לומר אנכי... רק התחיל לדבר אתם מענין שנגלה עליו (לבד) במשה הכיר עצמו מקודם (פרשה שמות, ג' ר') מפני שהיתה אתו הכרת ראשונה).

ועוד יותר יש להעיר על לשון אל תירא מרדה מצרים, דמשמע שאמנם יש מה לירא, ומה ענינה של המורא.

אך כל ההערות האלה יתישבו עם עוד הערה אחת, כי בפרשה תולדות (כ"ו ב') צוה ה' אל יצחק, אל תרד מצרימה, ועל יסוד אזהרה זו חשב יעקב, כי ירידה למצרים אינה לרצון לפני ה', ועל כן ה' דואג עתה בלהיכחו זאת פן הוא עובר על מצות ה', ועל זה נתגלה עליו ה', הבהוץ לבבות ודאגת יעקב, ואמר לו, אנכי אלהי אביך יצחק, שאמנם הוזהרתיו מרדת מצרים, ובכל זאת אתה אל תירא מרדה לשם.

ובזה ניחא מה שלא זכר כאן גם אלהי אביך אברהם, יען כי לענין זה אין יחס לאברהם, ורק ליצחק מפני שנצטווה על זה.

וגם ניחא מה שהעלה זבחם לאלהי אביו יצחק (פסוק א') ולא זכר גם את אברהם (ורש"י צמד על זה כמו שהבאנו שם למעלה), יען שבוה חפץ לרצות את אביו על שעושה דבר כנגד מה שנצטווה הוא עליו.

אך יש להעיר למה לא הרגיע יעקב עצמו בזה שאברהם ירד למצרים, כמפורש בפי' ה' (י"ב י') וירד אברהם מצרימה, ובודאי לא עשה נגד רצון ה', אך משם אין ראיה, כי הפסוק עצמו מקדים לפרש הסבה ליציאתו זו, והיה רעב בארץ, ובאופן זה בודאי מותר, כמו דקיי"ל שאין יוצאין מארץ ישראל לחוץ לארץ אלא אם כן שם שורר רעב, כמבואר בב"ב צ"א א'.

**ויפסח ירית ידו על עיניו. (מ"ו ד')**

רגילים להבין לשון זה, שהבטיחו הקב"ה, כי כאשר ימות יוסף יתן ידו על עיניו לסוגרן, והנה לבד שהמליצה לעצמה אינה מובנת, אך גם קשה אשר בתוך דברי נחמה והבטחות נעימות, כי לגוי גדול אשימך שם, ואנכי ארד עמך ואנכי אעלך גם עלה — הנה בעצם דברי נחת ורצון אלה יזכור לו יום המיתה, ובעת שאין זה מענינא כלל ואין הרעצה זו נחוצה כאן כלל.

ולכן אולי אפשר להבין כונה אחרת בלשון מליצי זה, ובאה ידעזה זה, בכונה מיוחדת השייכת לבואו למצרים וגם תכיל הבטחה טובה ועמימה, וזה באורו.

כי כידוע, השם "יד", לבד הוראתו העצמית, שטח הורע עם הכי, מורח עוד על תקיפות וגבורה, כמו יש לאל ידי (פ' וצא, ל"א כ"ט, ציין מש"כ שם) כחי ועם ידי (פ' עקב, ה' י"ז), יד החזקה, ועוד הרבה.

וכן השם "עיד" לבד הוראתו העצמית, אבר הראי, מורה גם על רעיון ומחשבה, כמו והאר עינינו בתורתך, גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך (תהלים קי"ט י"ח), שהכוונה האר וגל רעיונונו בתורתך, ומהו הבאר בפ' בראשית ותפקחנה עיני שניהם, כלומר, מחשבתם.

ויתבאר בזה מה שמסופר בברכות (נ"ח א') ברב ששת שנתו עיניו בצדוקי אחד ונעשה גל של עצמות, וזה מסופר בהמשך לזה שהי אז רב ששת סגי נהור, ולא נתבאר איך שייד הלשון ותן עיניו בסג"ב, אך לפי המבואר, הכוונה נתן עיניו — רעיונו והרגשותו (ואולי בתפילה).

והנה ידוע ממדותיו של יעקב, כי בבואו אל מקום חדש, ציר או מדינה, חי שואף לתקן תקנות מה שמצא לשלום המקום וטובת יושביה, וכמבואר בפרשה וישלח (ל"ג י"ח) ויבא יעקב שלם ויחן את פני העיר. ואמרו על זה במס' שבת (ל"ג ב') שהיוק להם מטבע, שוקים ומרחצאות, ובדאי חי רעיונו וחפצו זה גם עתה בבואו למצרים להנהיג שם מה שימצא לנכון להנהיג, אך ידע, כי אין בכוח עתה לזה, כי הן השנים שנות רעבון וגם הוא הולך להיות סמוך על שלחן בנו, וזה גורמים לאי-אפשרות תוצאות משאת נפשו — תקונים ומהנהגות, וכנגד זה היו כל אלה בכחו של יוסף להוציאם אל הפועל, להיותו שליט בארץ ולא יפלא ממנו כל זה. והי' חושב דואג על זה, אם יקבל יוסף על עצמו טורח זה, וכדומה טפלות בתוצאות ענין כזה.

ועל זה הבטיחו ח', כי לא ידאג לעוכבים מניעות לתוצאות רעיונו וחפצו זה, יען כי יוסף ישיט ידו, כלומר, כמו ותקפו על רעיונו — של יעקב, להוציאם לאור.

ולפי זה היתה הבטחה זו מעין הקדמות, מרגיעות ומשמחות לב. והנה אחרי שבאנו למכון זה בהשמות יד רעיון אפשר לפרש בפשטות, שכיון לומר לו, כי אל יחוש אולי יתנהג יוסף בהנהגה חפשית כדרך מלכים ושרים מרוב טובה וגדולה — הבטיח לו, כי ישיט ידו, כלומר, ישלוט בכח מלכותו כפי הרציון שלך. והבחר יבחר בהבאורים.

בנותיו. (מ"ו ו').

במדרש מייקיים הלשון בנותיו, בלשון רבים, בעוד שידוע שרק בת אחת איתה לו, דינה. וראה מה שכתבנו בענין זה בפ' וישב בפסוק ויקומו כל בניו וכל בנותיו לנחמו (ל"ז ל"ח) וצריך לכאן.

אחלה בני רחל אשר יולד ליעקב (מ"ו כ"ב)

מה שלא אמר בלשון הרגיל אשר ילדה אפשר לומר עפ"י המבואר בסנהדרין י"ט ב' על הפסוק יולד בן לנעמי, ואמרו, וכי נעמי ילדה והלא רות ילדה. אלא מתוך שנעמי גדלה אותו לפיכך נאמר בלשון זה, יולד לנעמי. וכן כאן בא שנוי הלשון לרמוז שבני רחל גדל יעקב מפני שמתה בסתר הספיקה לגדל אותם.

ומזה המקור למ"ש כל המגדל יתום ויתומה בתוך ביתו כאלו ילדם (מגילה י"ג א'). — ובמ"ר פ' תשא סוף פ' מ"ו אמרו שהמגדל נקרא אב ולא המוליד, עיי"ש.

כל הנפש הבאה מצרימה. (מ"ו כ"ז)

בתלמוד מס' ב"ב (קכ"ג א') הקשו, בכללם אתה מוצא שבעים ובפרטם אינם אלא ששים ותשע, ופירש"י, בבני לאה חשיב הפסוק ל"ג נפש ואינם אלא ל"ב עכ"ל. ויש להעיר, מה רצה רש"י בהוראת מקור זה איפה חסר האחד, ומה נ"מ בזה. כיון דמדובר על הכלל דבכללם אינם אלא ששים ותשע וחושבנא בעלמא הוא למנות השמות בהמשך הפרשה.

ואפשר לומר עפ"י מה שאמרו בב"ב (קמ"ג ב') דלכן כתיב (בפסוק כ"ג) ובני דן חושים, בלשון רבים, אעפ"י דאינו אלא אחד, והי' צריך לומר, וכן, אך מפני שהי' שבטו (של דן) מרובה קננה של חושים (כעלי קנים הגדלים במספר רב) ולכן כתיב ובני, להורות על רבוי.

ולפי זה מתבאר, דשם דן כולל שני ענינים, האחד על בנו האחד חושים, השני — על רבוי, ואם כן אפשר לומר, דעל זה מורה המספר שבעים, כי האחד המיותר מורה על רבוי של שבט דן, ולפי זה אולא לה קושית הגמרא שהבאנו בכללם אתה מוצא שבעים ובפרטם אינם אלא ששים ותשע — לכן פירש"י, שהמספר שאינו מכוון באחד הוא בבני לאה שחשיב הפסוק (מ"ו) שלשים ושלו ונאמת אינם אלא שלשים ושתיים, ודן לא הי' בנה של לאה, כמבואר בפרשת ויצא, ושפיר קושית הגמרא.

ובדבר הלשון ובני דן חושים, שהי' צריך לומר וכן, (לבד הדרשה מן רבוי קננה של חושים) ראה לפנינו בפ' פנחס, בפסוק ובני פלוא אליאב (כ"ו ח') שם יבא עוד באור בענין זה.

ודע דבכלל צריך באור הדרשה שהיו בניו מרובים כחושים של קנה, איך הלא היו הבאים יותר משבעים נפש, וצ"ל דרבוי זה מוסב על זמן העתיד לאחר שבאו למצרים, וצ"ע בכתובות = ב' שחקרו אם כותב קרא ע"ש העתיד ולא הביאו מכאן.

אלה בני לאה אשר ילדה ליעקב ואת דינה בתו (מ"ו ט"ו)

ראה מה שכתבנו השייך ללשון פסוק זה בפרשה דברים בפסוק ושפטתם צדק (א' ט"ז).

ואמרתם אנשי מקנה היו עבדך מנעוריינו מעבור תשבו בארץ גשן כי תועבת מצרים כל רעה צאן ורעה צאן להרצון או

לא נהבאר מה יחס הטעם כי תועבת מצרים כל רעה צאן להרצון או להתכלית, שישבו בארץ גשן.

וקרוב לומר, כי היתה כונת יוסף שלא ישבו בתוך סבור הארץ, כי להיותם קובץ קטן של אנשים, בסך הכל שבעים נפש, כמבואר בפסוק כ"ו, דאם ישבו בתוך המון עם המצריים, קרוב שיתבלבלו עמהם, לכן בחר לו ארץ גשן, שהיא חבל ארץ לעצמה, ושם מקום מרעה לצאן, והיא גם מיטב הארץ, ובהיותם רועי צאן יפדורו המצרים מהם, הם לבדו.

ויאמר יעקב אל פרעה ימי שני מגורי שלשים ומאת שנה מעט ורעים הוּי. (מ"ו ט')

הרמב"ן ועוד מפרשים תמהו, מה ראה יעקב לדבר לפני מלך דברים על אשר לא נשאל עליהם, כי הן פרעה שאל אותו רק על מספר השנים, בכמותם, כמה הם, ולא על איכותם, והי' לו להשיב ממין המאלה "שלשים ומאת", אבל מה לו לספר מתכונת חייו, כי אחרי שפרעה לא שאלו, הלא אין לו בזה ענין חפץ ומה לו להודיעו זה, ואין זה מן הנימוס למי ששומר לפני מלך.

ורמב"ן תירץ ברחק, כי ראה יעקב שהתפלא פרעה על מראהו שקפצה עליו וקנה, והסביר לו יעקב סיבת הדבר מפני שהיו רעות, עכ"ל.

אבל אין דברים אלו מתקבלים כלל, כי מניין לנו שהתפלא פרעה ויעקב הרגיש זה, ואין זה אלא דברים חפשים בלא כל יסוד ומקור. וגם בכלל כשעומדים לפני מלך אין לדון ולדבר על דברים שבלב.

וכתבנו בזה מכבר, דאפשר לפרש הדבר בטוב טעם וביסוד נאמן עפ"י מה שאמרו במס' יומא (ע"א א') על הפסוק במשלי (ג' ב') כי אורך ימים ושנות חיים יוסיפו לך, ועמדו חז"ל על יחוד הלשון "חיים", כי די חיי לומר אורך ימים ושנות חיים יוסיפו לך, ותרצו, שתוספת לשון "חיים" מורה על חיים טובים ורצוים, יען כי "שנים" לבד מורה על תקופת הזמן, אבל הן נוללות גם טובות וגם רעות, ובתוספת הלשון חיים (שנות חיים)

מורה על חיים טובים, יען כי הלשון חי, חיים, מורה לא רק היפך המות, כי אם גם על חיים מפקים דצון ונחת דחה, וכמו למעלה בפרשה וחת חי רח יעקב, ואמרו במדרש על לשון זה, ששרתה עליו שכינה מתוך שמחה והרחבת הלב, ולהלן בפרשה (פסוק כ"ה) ויאמרו החיית נה, כמו השיבות לנו דוח טוב ונכון, ובתהלים (קצ"ט ב') אמרת חיייתני, ובישעיה (נ"ה ג') שמעו ותחי נפשכם, והרבה כהנה.

ולכן אם הי' פרעה שואל אותו כמה ימי שנות יך (ולא שנות חיד) הי' באמת משיב לו רק מעץ השאלה, המספר לבד, ולא יותר, אך כששאלו כמה ימי שני חייך, הרי כיון לדעת גם תכונת החיים שלו ואיכותן של השנים, אם טובות אם רעות, השיב לו על שתי השאלות, על כמותן של השנים (כמספרם) ועל איכותן.

והנה כאמור, כתבתי כבר מזה, אך למען מעלת הדבר לפרש מה שתמהו רבים מהמפרשים ורמב"ן בראשם, וגם למען ישוב הפליאה כשהיא לצמחה מצאתי לנכון להביא הדברים לכאן.

ועפ"י מה שכתבנו יתבאר הלשון שאמר העם ליוסף ותן רוצ וגו' ונחיה ולא נמות, ולכאורה הוא כפל לשון בענין אחד, ונחיה ולא נמות, אך כיונו לומר, כי אינם מבקשים חיים טובים, אך לוא לא ימותו, ומכוון הלשון.

וילקט יוסף את כל הכסף. (מ"ז י"ד)

זבפרשת מקץ (מ"א ט') כתיב ויצבר יוסף בר, וההבדל שבין הפעלים "צבר וילקט", כי בעזר ש"צבר" מורה על אסיפה בהמון, כמו שם ויצבר כהל הים, ובפרשה וארא (ח' י') ויצברו אותם חמרים חמרים, ובאיוב (כ"ו ט"ז) אם יצבר כעפר כסף — הנה "לקט" מורה על אסיפה חלקית, מעט מעט, הנה הנה, במקומות מפורדים, כמו ולקט קצירך לא תלקט (פ') קדושים, י"ט ט') דמוסב על מה שנופל מתחת יד הקוצרים, פה ושם, וכן בשופטים (א') מלקטים חחת שלחני פורדים (מפורדים), וכן ללקוט שושנים (שה"ש ר'), ועוד כהנה.

ולכן שם בפרשה מקץ, דאיידי בתבואות משנות השבע, שאסף, כחל חיים (כלשון הפסוק), כתיב ויצבר, אבל כאן שכבר תם הכסף לרגלי הרעבון האדיר, והוסיף ללקוט את שארית הנשאר מעט מעט במקומות מפורדים, כתיב וילקט, כפי הוראת שכל זה, כמבואר.

לא נשאר בלתי אם גויתנו ואדמתנו. (מ"ז י"ח)

הלשון "בלתי אם" אינו דגול, ומכונן כמו "כי אם", ומה שלא כתב הפסוק מפורש "כי אם", אפשר לומר, משום שבפסוק זה כבר נאמר לשון "כי

אמ" (כי אם תם הכסף), ומיפוי הלשון שלא לכתול מבטא לשון אחד בפסוק אחד.

וכעין זה כתבו בחו"ס ב"מ (ס' ב') ד"ה למה כתבו בזה הלשון, פיון שהוצרך שני לאוין, אורחא דקרא לכתוב לשון משונה שהוא נאה יותר, עכ"ל.

ועיין מזה לפנינו בפרשה ויקרא (ד' כ"ב) בפסוק אשר נשיא יחטא, בפרשה שמיני (ט' י"ב) בפסוק וימצאו בני אהרן ובריש פרשה דברים בפ' הואל משה ובריש פרשה ראה (י"א כ"ז) בפסוק את הברכה, ובסוף פרשה תבא (כ"ט ד') בפסוק לא בלו שלמותיכם. ובספר שופטים (ד' י"ד) נמצא גם כן הלשון "בלתי אם" (חרב גדעון), ושם ג"כ המובן "כי אם".

למה נמות לעיניך גם אנחנו גם אדמתנו. (מ"ז י"ט)

מכאן מתבאר שלא נכון מה שרגילין בני ארם להבין הוראת שם "מות" רק אל אפיסת וגויעת האדם ושאר בעלי חיים, אך באמת יונח שם זה גם על כל דבר הנמצא בעולם שכלה ונפסה, וכמו שאמרו בחלמוד (ב"ק נ"ד א') בשבירת כלים, שבירתן היא מיתתן וכמו שרגילין לומר על כל דבר הנפסד באש ובמים ובכל אופני סבות — "כי הרב כבר מת". ויותר מזה, כל דבר שפוסק מלמלא תעודתו אל אשר נועד נקרא מת, וכמו שאמרו המצרים ליוסף, למה נמות לעיניך גם אנחנו גם אדמתנו, אנפשי שלא שייך מיתה באדם, אך בעת שלא תתן יבולה נחשב ענינה כמות, אחרי שלא תמלא את חובתה אל אשר נועדה בטבע, ועל שממון מלכות אפרים נאמר ויאשם בבעל ירמיה (הושע, י"ג א'), והיינו שהופרה מלכותו, וכן ומת בשאון מואב (עמוס ב' ב') ומוסב על שממון ארצו, ובפ' בראשית (א' ל"א) פרשנו עפ"י באור זה את דברי המדרש שם על הפסוק וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד, אמרו טוב מאוד זה המות, עיי"ש באורך ובטוב טעם.

תחיה ולא נמות (מ"ז י"ט)

ראה מש"כ למעלה בסוף פסוק ט.

וישם אותם יוסף לחק עד היום הזה (מ"ז כ"ו)

ראיתי להעיר כאן על ענין אחד שדברים עמלו לעמדת על מקורו ולא מצאוהו, ועל זה יש למצוא לו מקור כאן בפרשה זו, אם כי על דרך אגב, וזה הדבר.

כנודע, ה" שבת לוי חששי במצרים ממסים ומעבודת, ורבים יתפלאו במה זכה לזה שבת לוי לפני מלכי מצרים יותר משאר השבטים, ולא ראיתי פתרון ראוי לזה. ועל דעתי, כי כמבואר כאן בפרשה, היו הכהנים, כהני הדתות, זוכים להשאר על אדמתם ומקומם ואכלו את חקם אשר נתן להם פרעה, ופסוק שלפנינו מבואר, שעשה יוסף דבר זה לחק, עד היום הזה". ויודע, שדבש לוי ה" תעודתו להיות מורה לעם, כמו בפרשה ברכה (ל"ג י') יורו משפטיך ליעקב ותורתך לישראל, וכה נכלל, גם הוא בכל שארי הדתות להיות חפשי ממס ומעבודה. שגם זה ענין מס, כהוראת לשון הכתוב (פ' שמות, א' י"א) ושימו עליו שרי מסים ויבן ערי מסכות, הרי רבנין הוא בכלל מס, וכ"כ ממש"כ במ"א (ה' כ"ז) ויעל המלך שלמה מכל ישראל והיה המס שלשים אלף איש, והם לוקחו לעבודה בנין ביהמ"ק, וקרי לזה מס.

וקרבו לומר, שבכונה עשה יוסף זה לחק עולם, כדי לזכות בו את שבת לוי שיהי חפשי לתורה ולתורה בישראל.

וישב ישראל בארץ מצרים בארץ גרשן ויאהזו בה. (מ"ז כ"ז)

פירש"י בארץ מצרים בארץ גושן — שהיא מארץ מצרים, עכ"ל. וזה תימא, שהרי זה ידוע מכבר בפרשה, ומת אשמעינן בזה.

ואפשר לפרש כונת כפל לשון זה, משום דכידוע, להפעל "ישב" שתי הוראות, האחת, היפך העמידה על הרגלים, והשני — ישיבת קבע במנוחה ובטחון, כמו וישב יהודה וישראל לבטח (מ"א ה'), ומזה טעם הדרשה הידועה בפ' בסכות תשבו — תשבו כעין תדורה כלומר, ישיבת קבע כמו שיושבים בבית, וכמ"ש בסוכה (כ"ח ב') שיהא אדם אוכל ושותה וישן ולמד ומטייל בסוכה וכו', וזה הוא, משום דאין לפרש תשבו היפך עמידה, דזה לא יתכן.

ומפרש כאן הפסוק וישב ישראל בארץ מצרים שישבו ונאחו בה בקביעות ובמנוחה, מפני שישבו בארץ גושן כמו שיעץ להם יוסף (ובארנו טעמו למעלה (מ"ז ל"ד).

וראוי להעיר, כי שם "ארץ" יונח לא רק על מדינה וגבול ממשלה, אד גם על חלקת אדמה וכברת ארץ, וכמו ב"רם חיי, ארץ ארבע מאות שקל, ומוסב על השדה, ובפ' משפטים, ויש שנים תורע את ארצך, דהמובן — את שדה, ובמלכים א' (י"א י"ח) וארץ נתן לו, דהמובן נחלה, וכאן הבאר וישב ישראל בארץ מצרים — בחבל גושן.

(ש"ב ר' כ"ג), וכן בירמיה (נ"ב י"א) ובקהלת (ו' א') ויום המות מיום הולדתו, והרבה כאלה, ובאמת כך מכוון הלשון ביותר, כי מיתת האדם באה ביום אחד.

ואולי אפשר לומר, כי לשון זה בא לרמז מה שאמרו בגמרא (ב"מ פ"ו א') עד יעקב לא היה חולש (מחלה) קודם המיתה אך היה מתים פתאום, ובא יעקב וביקש חולש. שימים אחדים לפני המיתה יחלוש, כדי שיהיה באפשר לצוות לבנים, ולפי"ז בעת שהיה מרגיש עצמו ה' יודע כי קרובה מיתתו, ואם כן נמשך זמן מותו במשך ימים אחדים, ועל זה בא הרמז בלשון ויקרבו ימי ישראל למות, מן אז חלה, כפי שביקש.

### ויקרבו ימי ישראל למות (מ"ז כ"ט)

במדרש כאן, אמר לו הקב"ה ליעקב, חייד שוכב אתה ואין אתה מת, ע"כ ואפשר לומר הכונה, שאמר לו שזכור לא ימות עד עולם, והרי זה במובן הגיוני כמו שאינו מת לעולם, וכמ"ש בתענית (ה' ב') יעקב אבינו לא מת, ע"ש.

וסעם הדרשה אפשר לומר דמדייק מה דלא כתיב ב' שם, "מיתה" כבכל אדם, ורק גיעה ואפיסה, לחלן בפרשה (מ"ט ל"ג) ויגוע ויאסף אל עמיו, ולכן דריש שזכור לא ימות, ועל כן לא נאמר בו לשון מיתה.

וגם יש לפרש כונת המדרש הנזכר, ע"פ מה שאמרו במדרשים, כי מאז עלה דוד למלכות לא היה מוכירים שמו בלי תואר מלכות, דוד המלך, המלך דוד, ורק בעת שקרבו ימיו למות, כתיב רק בשמו העצמי, דוד (מלכים א', ב' א'), בלא תואר המלך, וסעם הדבר ע"פ מה שכתוב בקהלת (ה' ח') ואין שלטון ביום המות, כלומר, אז אין כבוד ואין שרירות.

והנה ידוע דשם "ישראל" שנקרא בו יעקב הוא שם כבוד וגדולה ושררות, וכמו שפירש לו המלאך, כי אם ישראל יהיה שמך כי שרית עם אלהים (עם מלאך אלהים) ועם אנשים ותוכל (פ' וישלח ל"ב כ"ט), וכנגדו חסם יעקב, יסודו רק על שם ידו אחוזת בעקב עשו (פ' תולדת, כ"ה כ"ו), ומדייק המדרש, דכאן דכתיב ויקרבו ימיו למות, ואז הלא אין שרירות ואין גדולה, וכמו שביארנו בדוד, אם כן לא היה צריך לכתוב ויקרבו ימי ישראל שמורה על גדולה ושררות, אך היה צריך לכתוב ויקרבו ימי יעקב למות, כמו בדוד, ולכן דריש, חייד שאתה שוכב ואין אתה מת (כפי שנתבאר) ולכן אפשר לנבואה כאן בשם השררות ישראל.

## פרשת ויחי

### ויחי יעקב, (מ"ז כ"ח)

פירש"י, למה פרשה זו סתומה (בלא הפסק מקום חלוק בתורה בין פרשה ויגש לפרשה ויחי) כמו שנהוג בכל התורה בין פרשה לפרשה, לפי שכוון שנפטר יעקב בנסתמו עיניהם ולבם של ישראל מצרת השעבוד, עכ"ל. ולכאורה אין זה מבורר, דלפי זה היה דרוש להיות סתום בין פרשה ויחי לפרשה שמות, כי בסוף פ' ויחי מת יעקב ובתחלת פרשה שמות התחיל השעבוד, אבל כאן בפרשה זו עדיין חי היה ואין רמז לשעבוד. וצריך לומר, משום דכיון דפרשה שמות הוא תחלת הספר, מחויב שם חזין להיות בשיעור פתוחה, ואין זה נדחה מפני דמו אנדי, אבל בין פרשה לפרשה אין עיכובא לזה, מפני שכל פרשיות שבספר אחד נקראו על שם הספר, כמו שרגילים הראשונים לציין פסוק באחד מפרשיות השבוע מקום מוצאו על שם הספר, ומצינים בראשית, י' כ' ל' וכו'.

וגם י"ל בסעם הדבר שהסתומה כאן ולא בריש שמות, משום דכל זמן שאדם חי אי אפשר לומר שמספר שנות חייו הוגבל כך וכך, יען כי מי ידע כמה יחיה עוד, אבל כשמונין קץ למספר שנות חייו מתבאר, דיתיה לא יחיה עוד, ומכיון דכתיב כאן ויחי מי יעקב שני חייו שבע שנים וארבעים ומאת שנה, מתבאר דיותר מזה לא יחיה עוד, משום דאי לאו הכי, מניין ידע שסמספר שני חייו כולם כך וכך, ואפשר שיהיה עוד, ומכיון דכתיב ויחי ימי חייו כך וכך, מתבאר דמספר זה הוא קץ שנותיו, ונחשב עתה כנספס, ופסירתו גרמה להתחלת חשבון השעבוד.

### ויקרבו ימי ישראל למות (מ"ז כ"ט)

על הריב יצוין זמן יום המיתה בלשון חייד, יום, ולא ימי, כמו לא ידעתי יום מתי (פ' תולדות) עד יום מותו (ש"א מ"ו ל"ח), ע"ז יום מותה

ויאמר השבעה לי וישבע לו (מ"ו ל"א)

דאח מה שכתבנו השיך לפסוק זה למעלה בפרשה וישב בפסוק (ל"ב) את כל אשר עושים שם הוא היה עושה.

ויהי אחרי הרבירים האלה ויאמר ליוסף  
הנה אביך חולה (מ"ח א')

הנה ענין בקשה על דבר עניני קבורה, רגילין לבקש ולסדר בעת החוליה, וכאן מבואר בפסוקים הקודמים שביקש יעקב עתה בשלמות בריאותו, ואחר כך נחלה, כמו שמורה הלשון ויהי אחרי הרבירים האלה, כלומר, לאחר שסידר ענין נשיאתו ממצרים והקבורה בקברי אבותיו — אחר כך נחלה.

ועוד זה פלא כאן, כי בנוהג בספרים ומאורעות רגיל הכתוב להדיע מקום סבת דבר המעשה שיבא, ואח"כ גוף המעשה, וכמו ביצחק, ויהי כי זקן יצחק ותכנינה עיניו מראות ויקרא אל עשו וגו' (פ' תולדות, כ"ז א'), וכאן לא הקדים הכתוב להודיע כי נחלה יעקב, רק מתחיל ישר מההודעה ליוסף מזה.

ויחנן לומר, כי באמת חש יעקב עצמו חולה עוד מקודם בעת שקרבו ימיו למות, ויותר מזה, לפי המבואר באגדה (ב"מ פ"א א') דעד יעקב לא הוי חולש קודם מיתה ובא יעקב וביקש על זה, ואם כן בודאי חש עצמו חולה, אך העלים זאת מיוסף בכונה, יען כי אם היה יודע יוסף שהוא חולה היה באפשר שלא היה מחוייב לקיים הבטחתו ליעקב, לפי מה דקיי"ל, דכשפבטיחים דבר לחולה אין חיוב לקיימו, מפני שאפשר שכונת ההבטחה היתה רק להרגיע את רוח החולה שלא יתרגש אם לא יבטיחו לו, והבטחה זו נקראת נדרי אונסין, שאנוס היה להבטיח מסעם זה (י"ד סימן רכ"ח).

ולכן לא גילה לו יעקב מקודם דבר מתלתו, כדי שלא יתנצל על הבטחתו שהיה רק כמו נדרי אונסין ויטסר מקיומו, ולכן ביקש ממנו על זה בודאי שחשב יוסף כי הוא בודאי ואחר שהבטיח לו בבריותיו וסר החשש מנדרי אונסין הדיעו שהוא חולה, ומכוון המסד הענינים וסדרו כתובים.

ועתה שני בנין הנולדים לך בארץ מצרים עד בואי אליך מצרימה  
לי הם אפרים ומנשה כראובן ושמעון ויהו לוי ומולדתך אשר תולדת  
אחריהם לך יהיו (מ"ח ח' — ו')

לכאורה הסברה תפוכה, דאלה שנולדו לו עד בוא יעקב דרושים להחשב ליוסף לבדו, כיון שיעקב לא היה אז שם ולא ידע מתולדתם. ולהיפך

אלה שנולדו לו משבא יעקב ראויים הם להתייחס בשמותיהם גם אליו. ואפשר לומר הסברא בזה, משום דעד בוא יעקב למצרים היה יוסף נחשב בשפלות מעלת התולדה, וכפחות משפחה כי ידעו אותו שם רק כנער התפוס בבית האסורים, שהוא כמו בן בלי שם, וכמו שקרא אותו שהמשקים בפני פרעה, נער עבד (ר"פ מקץ, מ"א י"ב), ורק המקרה העלתו לגדולה, וממילא גם בניו הנולדים לו נחשבו בסתר המדרגה, כבני עבד, ולכן רצה יעקב לפייסם בזה על העדר כבודם עד כה, וקרבם אליו כבניו שלו, כראובן ושמעון, אבל אלה שנולדו ליוסף אחר בואו של יעקב ונודע כבוד משפחתו של יוסף, אין צריכים לפיוס כזה, כי די להם יחוסם גם בשביל אביהם לבד.

ואני בבואי מפני מותה עלי רחל (מ"ח ז')

יש להעיר, למה לא קרא אותה כאן „אמך“, כמו שרגילין לקרוא להאם בפני בנה, וכמו שאמר הוא, יעקב, הבוא נבוא אני ואמך, ובס"פ תולדת בעת ששלח יצחק את יעקב לבית לבן, אמר לו, לך פדנה ארם ביתה בתואל אבי אמך וקח לך אשה מבנות לבן אחי אמך, ולא אמר אבי רבקה, אחי רבקה, וכן שם וישתחו לו בני אמך, ובאמת כך הוא הלשון הרגיל בעולם, ולמה שונה כאן וקרא אותה בפני יוסף בשמה.

ואפשר לכון הדבר ע"י המבואר בתוספתא מ"ס עריות (פ"ג וד') בענין מדרגות תוארי כבוד בחכמים, גדול מרב (מתואר רב) — רבי, גדול מרבי — רבן, גדול מרבן — שמה, כלומר, זה הנקרא בשמו לבד, הוא גדול מכל התוארים, וכמו שנקראו האבות, משה ואהרן וכל הנביאים, וגם בתלמוד מצינו חריבה חכמים שנקראו בשמם לבד, כמו אביו, אילפא, עולא, שמואל, ועוד חרבה, ובסוף מ"ס סוטה (מ"ט א') משמט יוסי בן יעזר ויוסי בן יהונתן בטלו האשכולות, ופירשו בגמרא, מאי אשכולות — איש שהכל בו, צדיק, חסיד, ישר וכו', והנה מעלות גדולות כאלה נקראו בשמם לבד, בלא כל תואר, וכן חשיב שם כמה גדולי חכמים וצדיקים הנקראים בשמם לבד\*).

• ומה קשה לי על דברי התוס' בתענית כ"א ע"ב, שכתבו, דמי שנקרא בלא תואר רב מורה שהוא חדיש.

ומה שקשה ביותר, כי בדרישה שם מוסבים אל אביו של רב נחמן בר יצחק, כלומר, שהי חדיש, וחנה לפי מ"כ רש"י בגיטין ל"א ב', שסתם רב נחמן שבש"ס הוא רב נחמן בר יצחק, וזה ר' יצחק, אביו של ר' נחמן, מבואר בגמרא

הנהגה כמו כן אפשר לומר, כי גם ברגשי מבטא לאהבה וחביבות — המדרגה היותר גבוהה היא כשקוראים אותו האדם בשמו לבד, בלא כל תואר.

וכאן, כפי המבואר ברש"י רצה יעקב להתנצל לפני יוסף על שקבר את אמו רחל בררר, והתנצל על זה בסבות שונות, כמבואר ברש"י, וכי אמר לו, כי היא יודע כי יש בלבו (של יוסף) עליו על זה.

ולחוספת התנצלות הוסיף עוד להוכיח לו תוקף רגשי אהבתו אליה קראה אותה בשמה העצמי, רחל. וזה חוספת הוכחה, כי סבת קבורתה בדרך היתה בהכרח ואונס, ולא מפני רפיון רגשותיו לה לאהבה ולכבוד. וקורב לומר, כי למכוון זה אמר בלשון מטה עלי, וזה עפ"י מה שאמרו בסנהדרין (כ"ב ב') אין אשה מטה אלא לבעלה, וגם מפני זה היתה קרה וכבודה לה אך כל מה שנעשה — הכל לא באשמתו (ובמרא דה"ש ו' א') דרשו הלשון "עלי".

**בני הם אשר נתן לי אלהים בזה (מ"ח ט')**

עיין רש"י. ועל דרך הפשט אפשר לפרש כי הלשון "בזה" בא תחת הלשון "בפה" או במקום זה, כמו בריש פרשה וישב (ל"ז י"ז) נסעו מזה, ודכוונה מפה, מכאן, ובריש פרשה בלק (כ"ב י"ט) ועתה שבו א בזה, ועוד כהנה, וכן יתפרש בפי' שלח (י"ג י"ז) עליו זה בנגב, תחת עליו זה בנגב, ואמר כאן, בני הם אשר נתן לי אלהים בפה, במצרים.

יותר נכון כי בא הלשון בקצור, בתוספת המלה "מקום", במקום זה.

**ראה פניך לא פללתי (מ"ח י"א)**

רש"י מביא לדוגמא ללשון פללתי את הפסוק מישעיה (ט"ז ז') הביאו עצה עשו פלילה, אבל הן שם המובן לפלילה הוא גם דין ומשפט, וכאן כונת הלשון לא פללתי — לא קייתי ולא בקשתי, ואני תמה, שלא הביא מלשון מכוון ממש לכאן מפסוק דיהזקאל (ט"ז נ"ב) שאי כלימתך אשר פללת לאחורך, ושם מפורש הכונה — אשר חפצת ובקשת.

**ראה פניך לא פללתי והנה הראה אותי**

**אלהים גם את זרעך (מ"ח י"א)**

לפי המובן ממחצית השניה של הפסוק, והנה הראה אותי אלהים גם את

**ב"ם ט"ז** שה"ס פרא דדיינא, ובניטין ב' ב' אמר, דסמרי דדיינא סיגמר גפינא, איכ לא רק שלא הי' תיזוס, אך ח"י גם תיז, וצ"ג.

**זרעך** הי' יותר נכון להגיד בראשיתו ראה אותך לא פללתי, והי' לפי זה סוף הפסוק מקביל לתחלתו, כי לא רק אותך לא פללתי, אך גם את זרעך הראה לי, אבל הלשון "פניך" אינו עולה מכיון למה שרצה לומר, והנה ראיתי בספר חנוך תורה שנמצא במדרש "כל הבא על אשת איש פניו מודיקות, חני מילי שלא שתת כוס עקרון", ע"כ, ולא ציין מקור מקומו של מאמר זה, וכמדומה לי שנמצא בוהר.

ולפי זה אפשר לפרש יפה לשון פסוק זה, שאמר יעקב ראה פניך לא פללתי, לא קייתי לדאות פניך בתוארו הטבעי, כי דאגתי פן נכשלת באשת אדונך (פטיסר) ונעשו פניך מריקות, וגם הוספתי לדאוג, שאעפ"י שפניך לא נשתנה, אולי שתית כוס עקרון, שזה שמירה למראה הפנים שלא ישתנה, אבל הן הראני אלהים גם את זרעך, וכה בטוח שלא שתית כוס עקרון, ועם זה לא נשתנה פניך מתוארו הטבעי, וכה הנני בטוח בצדקתך ובתמימותך.

**שכל את ידיו כי מנשה הבכור (מ"ח י"ד)**

הנה אחרי אמרו, וישלח ימינו על ראש אפרים והוא הצעיר, אינו מובן הלשון "כי מנשה הבכור" אף יתבאר, דהוא כפל לשון מן "והוא הצעיר". אך הבאור הוא, כי מצינו המלה "כי" שבאה לפעמים במובן, אף ב"י, או "אף על פי", כמו בריש פרשה בשלה (י"ג י"ז) ולא נחם אלהים דרך ארץ פלשתים כי קרוב הוא, ודכוונה, אף על פי שקרוב הוא, ובתלמים (כ"ה י"א) וסלחת לעוני כי רב הוא, שהכוונה אף כי רב הוא, ובדניאל (ט' ט') לה' אלהינו הרחמים והסליחות כי מרדנו בו, שהפ' אף כי מרדנו בו, ועוד הרבה כהנה, וגם כאן שכל את ידיו כי מנשה הבכור — אף כי מנשה הבכור.

**ויברך את יוסף ויאמר... המלאך הגואל...**

**ויברך את הנערים (מ"ח ט"ז—ט"ו)**

לפלא הוא שהתחיל לברך את יוסף ומסיים בברכת הבנים, כמו שאמר, יברך את הנערים, ולפי זה הי' צריך לומר מקודם ויברך את הנערים.

ואפשר לפרש, משום דכשהבנים מבורכים היא ברכה גם להאבות, ועל דרך שאמרו, ברא מזכי אבא" (סנהדרין ק"ד ב'), ובמדרש רבי תנחומא פרשה ויקרא, בזכות בנים אבות מתכבדים, ומצינו כי האבות גם מתייחסים אחרי בניהם, כמו בסוף פרשה נח (י"א כ"ט) הן אבי מלכה ואבי יסכה, ובסוף פרשה וירא (כ"ב כ"א) קמואל אבי ארם, ובשמואל א' (י"ד ג"א)



קיש אבי שאל וגד אבי אבנר, תרח אבי אברתם (יחושע כ"ד ב'), ובתלמוד מצינו אבותא דשמואל, אבהו דרבי וידא (מר"ק כ' ב'), אבותא דרב אושעיא (שם כ"ד א'), אבותא דרבי שמלאי (רה"ש כ' ב'), אבהו דרבי אבין (יומא כ"ט א'), אבהו דרב פפא (ב"מ כ"ח ב'), אבותא דרבי אפסוריקי (שם ח' א'), אבותא דקדנא (סנהד' ס"ו ב'), חמותא דרב פפא (יבמות ק"ו א'), וכן ה"י המנהג לפנינו בארצות ספרד ותורגמה וכן הוא לענין ברכות, דכשהבנים מתברכים הוא ברכה גם להאבות, וע"ע המשך לענין זה בסמוך בפ' כ' בך יברך ישראל.

ועפ"י זה עניתי פעמים לשואלי במקרה שילך קטן היה בסכנה וניצל (באותם המקרים שהימים לברך עליהם ברכת הגומל) ונשאלתי אם רשאי האב לברך ברכת הגומל על הצלה זו, ועניתי בחיוב, וטעמי מפסוקים אלה שלפנינו, דמתחיל בברכה ליוסף וסיים בגוף הברכה להבנים, וזה הוא כפי שכתבנו, דכשהבנים מתברכים מתברך ממילא גם האב, ואם כן כשניצל הבן בסכנה הרי נתברך מזה הוא ואביו, ולכן הסבירנו נותנת, שרשאי (או גם חייב) האב לברך ברכת הגומל במקרה הצלה בנו הקטן בסכנה, ובשרע א"ח סימן ר"ט, בדיני ברכת הגומל, לא נתבאר מזה.

**האלהים אשר התחלכו אבותי לפניו (מ"ח ט"ו)**

הלשון התחלכו איננו כל כך פשוט, ובארנו אותו למעלה בתחלת פרשה נח בפסוק את האלהים התחלך נח (ו' ט'), עיי"ש עודף לכאן.

**המלאך הגואל אותי (מ"ח ט"ו)**

לשון זה אינו דבוק להקדמם, האלהים הורעה אותי עד היום הזה, כי פתח בשם ה' וסיים במלאך, וחי' לו תלות הברכה באלהים, וקורבן לומר, כי בא הכותב בקיצור לשון, ושעורו במלאכו כזה, האלהים אשר התחלכו אבותי לפני, האלהים הורעה אותי מעור עד היום הזה, ואשר שלח את המלאך הגואל אותי מכל רע, הוא — אלהים — יברך את הנערים, ונמצא הרבה סירוטי לשונות כאלה במקרא, כמו שבארנו בארוכה למעלה בפרשה לך הפסוק ויקחו את לוט (י"ד י"ב).

**וידגו לרוב (מ"ח ט"ו)**

בכמה מקומות בתלמוד סמכו על פסוק זה להחליט כי כורעו של יוסף לא תשלש עין הרע, כי נדמו לדגים שאין העין שולטת בהם כשהם במים, וממילא לא תשלש שם גם עין הרע (ע' ברכות כ' א').

ועל יסוד זה אמרו בברכות (נ"ה ב') דמי שיחוש מפני עין הרע יתפלל ואמר, אנא מורעא דיוסף קאחינא דלא שלטה בי עינא בישא.

חנה עצמה זו נתונה לכל ישראל הבאים מכל השבטים, ואם כן חמת הדבר איך יאמר כל איש אף זה הבא משבט אחר, אנא מורעא דיוסף קאחינא.

וצריך לומר, משום דמצינו דבכניו מוסב השם בני יוסף על כל ישראל, וכדכתיב בתהלים (ע"ז ט"ז) גאלת כורע עמך בני יעקב ויוסף סלה.

וצריך לומר בטעם הדבר שכל ישראל מתיחסים אחד יוסף, משום שעל פיו נשארו ישראל לפליטה, כמו שכתוב (פ' וישע, מ"ה ז') וישלחני אלהים לפניכם לשום לכם שארית בארץ ולהחיות לכם לפליטה גדולה.

ובפרשה זו (מ"ט כ"ד) כינה אותו יעקב בשם "רוע אבן ישראל", ופירש"י, אבן — נוטריקון אב ובן, וחכמה, ששניהם יעקב ויוסף, בנו את בית ישראל, וזה כמש"כ.

**ויברכם ביום ההוא (מ"ח כ')**

הלשון "ביום ההוא" אינו מבורר, ועל מה הוא בא, ולא מצינו דוגמתו בברכות.

ואמנם אפשר לבאר היטב עפ"י מה שאמרו במס' רה"ש (ט"ז ב') על הפסוק בפרשה וירא בענין ישמעאל, שאמר המלאך להגר, כי שמע ה' אל קול הנער כאשר הוא שם (כ"א י"ז), ופירש רש"י שם בשם מדרש, שקטרגו המלאכים לפני הקב"ה ואמרו, רבש"ע, זה שחתידין בניו לצער את בניך בצמא (מכונים להפסוק בישעיה (כ"א, י"ג—י"ד) משא בערב (היינו ישמעאל) לקראת צמא חתיו מים, ומתבאר שם באגודת, שהיו מוציאים הערבים לקראת תגולים מיראלי מיני מלוחים ונדודת נפוחים רוח, שישבשו שיש בהם מים ואכלו מהמלוחים ומתו בצמאון) — לזה אתה מעלה לו באר מים (מסות להפסוק באותו ענין בפרשת וירא שם (כ"א י"ט) ויפקח אלהים את עיניה ותרא באר מים), ואמר להם הקב"ה להמלאכים, אבל עכשו, בשעת זאת, הוא צדיק או רשע, אמרו לו, צדיק, אמר להם, אני דן את האדם אלא כפי שעתו, וזו היא הוכנה בשלשן המלאך, כי שמע ה' אל קול הנער, "באשר הוא שם", כמדתו באותה שעה, ואם צדיק הוא באותה שעה נדון כצדקתו, ו

והנה ידוע, כי מאפרים יצא ירבעם בן נבט שנאץ להקב"ה וחטיריו את ישראל, ונקרא איש משיח (משלי, כ"ה כ"ד) שהשחית את ישראל לאביהם שבשמים, ועגלי הוזהב אשר העמיד בבית אל ובדן נקראו "חטאת ירבעם" (מלכים ב', י' כ"ט), וממנשה יצא יהוא שחלק בדרכי ירבעם (שם, י"א

ל"א), ואם כן, על מי תוצאותיהם אלה אינם דאווים הם, אפרים ומנשה, לברכה, אך מפני שאין האדם נדון "אלא לפי מעשיו של אותה שעה", ובינם ההוא שכבר הם היו דאויים לברכה, לכן ברבם.

וזה הוא כונת הלשון ויברכם ביום ההוא, לפי מעמדם ביום ההוא, ולא לפי עתירותם לדרורם.

**בך יברך ישראל ישימך אלהים כאפרים וכמנשה (מ"ח כ')**

לפי הענין הי צריך לומר בכך ישראל, וכסגנון הלשון בתחלת הפסוק ויברכם, וצריך לומר, כמו שכתבנו למעלה בפסוק ויברך את יוסף... המלאך הגואל יברך את הנערים, הנה פתח בברכה ליוסף, וסיים בברכה לנערים, ובארנו, משום דכשהבנים מתברכים היא גם ברכה להאבות. ע"ש. וגם כאן מוסב הלשון בך יברך — בהסבה ליוסף, והוא המשך להלשון הקודם, ידעתי בני ידעתי וגו', שדבר אל יוסף, וכאן מדבר בהמשך אליו, לומר, בך, בורכו, יברך ישראל שימך אלהים וגו', וזה הוא ברכה לך, וכל ענין הפסוקים בזה המשך אחד.

**אשר יקרא אתכם באחרית הימים. (מ"ט א').**

ברש"י כאן בשם מדרש, ביקש יעקב לגלות את הקץ (קץ הגאולה, ראה במאמר הבא) ונסתלקה ממנו שכינה, והתחיל לומר ענינים אחרים, עכ"ל. ומתבאר מזה, דרך השראת השכינה נסתלקה ממנו, אבל רוח נבואה נשארה לו (וע' בסמוך מתכות שתי מעלות אלה), כי כן כל דבריו בהמשך הפרשה כאן הם דברי נבואה לעתיד, ולכן צריך באור, למה זה רק השכינה נסתלקה ממנו, ורוח הנבואה נשארה אצלו.

ואפשר לפרש זה עפ"י הכתוב בישע"י (ט כ"ב) (בענין קץ הגאולה) אני ה' בעתה אחישנה (להגאולה) והנה שני אלה הומנים, בעתה ואחישנה הם סותרים זה את זה, כי "בעתה" משמע — בעת הקצוב ומוגבל, ו"אחישנה" משמע שיחיש אותה אף קודם הזמן המוגבל.

ופירשו באגדה (סנהדרין צ"ח ב'), וכו' אחישנה, לא זכו בעתה, כלומר, אם יהיו ישראל זכאים בתורה ובמצות או יחיש להם ה' את הגאולה אף טרם העת המגובלת לזה, ואם לא זכו, כלומר, אם יהיו חייבים ולא יזכו להחיש להם הזמן, אז תבא הגאולה בעתה, לעת שהוגבל לזה בכל אופן שהוא, אם זכאים ואם חייבים.

והנה ידיעת הנביא ביחס ענין הגאולה אפשר להיות רק ביחס הקץ מן "כעתה", יען כי הקץ מן "אחישנה" תלוי כלול רק במעשיהם של ישראל

אם יזכו לזה, וקיי"ל הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים (ברכות ל"ג ב'). **הקב"ה** עצמו כביכול סילק את דשותו מזה, וממילא אי אפשר גם לנביא לדעת זה, ונשאר לפניו לדעת ולבאר רק על הקץ מן "בעתה", וקץ זה הוא פשיהו חייבים, כמבואר.

וכה הי יעקב יכול לגלות את הקץ רק מן "בעתה", והי' דרוש להסביר זה עפ"י הצעת חובותיהם של ישראל, חטאיהם ועונותיהם, שהם סבת ש"ל "בעתה".

וידוע, דאין הקב"ה רוצה לשמוע מחובותיהם של ישראל, ואשר על זה נעשו משה וישעיה ואליהו, כמבואר בתולדותיהם ובאגדות חז"ל שמהם נעשו על אשר קרא לישראל שמעו נא המורים (פ' חקת), וישעיה על שאמר בתוך טמא שפתים אנכי יושב (ישעיה ר'), ואליהו על כי אמר עברו ישראל על בריתך (מ"א ט"ט).

ויען כי יעקב, בהודיעו את הקץ מן "בעתה" הי' דרוש לדבר על חובותיהם של ישראל, והקב"ה אינו חפץ בזה, לכן נסתלקה ממנו שכינה כדי שלא לשמוע בחובותם של ישראל, ויעקב כאשר הרגיש זאת פסק מלדבר על ענין הקץ, והסיע נבואתו לענינים אחרים.

ובזה יתבאר טעם הדבר שרק השכינה נסתלקה ממנו, ורוח הנבואה נשארה לו.

וסעם דיוק דרשת המדרש שביקש לגלות את הקץ יתבאר במאמר הבא. ודע, כי מן המבואר בזה ראי' נאמנה למה שכתב הרמב"ם במורה, חלק שני, פרק מ"ה, והשראת השכינה ורוח נבואה הם שני ענינים נפרדים, שהרי כפי שנבאר נסתלקה מיעקב השכינה ורוח נבואה נשארה בו, שהרי כל עניני הפרשה הם עניני נביאות לעתיד.

וכן אפשר להביא ראי' לזה מגמרא מגילה (י"ד א'), דחשיב שם ארבעים ושמונה נביאים שעמדו לישראל, ולא חשיב את אלה שמצינו בהם השראת השכינה או רוח ה', כמו אלדד ומידד (פ' בהעלתך, י"א כ"ו), עתניאל בן קנז (שופטים ג' י'), יפתח (שם י"א כ"ט), שמשון (שם י"ג כ"ה) שאול (ש"א י"ד) — אך טעם הדבר שלא נחשבו בין הנביאים, מפני שלשעתם היו רק מלאי רוח ה', ורק לשעתם חוו עתידות, אבל לא היו נביאים בתמידות כמו הארבעים ושמונה שנחשבו שם.

**באחרית הימים (מ"ט א')**

כפי המתבאר במאמר הקודם, ביקש יעקב כאן לגלות את קץ הגאולה (ע' ברש"י כאן), ולא נתבאר מניין ראו חז"ל לדרוש כן.

וקרוב לומר, דסמכו על זה, דלשון „אחרית הימים” נמצא במקרא כמות פעמים, וכולם בהוראה לזמן הגאולה, כמו בפרשה בלק (כ”ד י”ד) את אשר יעשה העם הזה לעמך באחרית הימים, ובישעי (ב’ ב’) והי באחרית הימים נכח יהיה הר בית ה’, ובירמיה (מ”ט ל”ט) והיה באחרית הימים אשיב את שבתי, ובחזקאל (ל”ח ט”ז) באחרית הימים תהיה והבאוניך על ארצי, ובהושע (ג ה’) ישבו בני ישראל אל ה’ ואל טובו באחרית הימים, ובמיכה (ד’ א’) והיה באחרית הימים יהיה הר בית ה’ נכון, וכן בדניאל (י’ י”ד) את אשר יקרה לעמך באחרית הימים, וכולם לכונה אחת, וכן כאן כונה זו.

### הקצבו ושמעו בני יעקב ושמעו אל ישראל אביכם (מ”ט ב’)

אפשר ה’ לומר בקיצור הקצבו ושמעו בני יעקב אלי, אך יתבאר עפ”י מה שכתבנו לשון זה למעלה ב’ בראשית לפסוק ויאמר למך לציון עזה וצלה שמעו קולי נשי למך האונה אמרתי (ד’ כ”ג), עי”ש וצדף לכאן.

### אחלקם ביעקב ואפיצם בישראל (מ”ט ז’)

פירש”י ענין הפיזור של שמעון, לפי שאין לך עניים וסופרים ומלמדי תנוקות אלא משמעון, כדי שיהיו נפוצים, עכ”ל. ולא ארע למה לסופרים ולמלמדי תנוקות לחיות דוקא נפוצים, ולא יתפרנסו מעבודתם במקומם, וכן בודאי נמצאו עניים וסופרים ומלמדי תנוקות גם משבטים אחרים.

אבל במ”ד כאן מובאר זה בלשון אחר „שרובן של עניים הם משמעון”, ובוזה ניתא הלשון נפוצים, משום דמדרך עניים לנודד.

וטעם נפוצ שבת לוי פירש”י, משום דשבט זה מחזור על הגרנות לתרומות ומעשרות, וגם זה קשה, שהרי דבר זה אפשר לקיים גם במקומם ובעירם, וכפי דמשמע מלשון התורה כמה פעמים בענין מתנות לויים, הלוי אשר בשעריך, ואם כן, אין הכרח שיהיו נפוצים בעולם.

ולולא דבריו הי אפשר לפרש עפ”י מה שאמרו בבב”ב (ח’ א’) על הפסוק והם תכו לרגלך (ר”פ ברכה) אלו תלמידי חכמים שמכתתים רגליהם מעיר, לעיר וממדינה למדינה אלמד תורה, ואחרי דמתעדת שבת לוי להורות תורה ומשפטים כמש”כ בר (פ’ ברכה) יורו משפטיך ליעקב ותורתך לישראל, אם כן **ע** זה תעודתו להפיץ תורה בערים ובמדינות וכמש”כ בשמואל, והלך מדי שנה בשנה וסבב בית אל והלגלג והמצפה ושפט את ישראל את כל המקומות האלה (ש”א ד’ ט”ז), ולפי זה מכון הלשון ואפיצם בישראל.

### אחלקם ביעקב ואפיצם בישראל (מ”ט ז’)

ברכתו ליהודה תכלול חמשה פסוקים, ובאו בהם כל אותיות הא”ב, לבדן אות הו”ו.

ואולי נרמז בזה למש”כ המקובלים דעל כן נמצא בשם יהודה כל האותיות משם הו”ה, משום שמלחמותיו היו רק בשם המפורש, ועל זה ירמיה השמטת הו”ו להורות שלא נשתמש בכלי ו”ו, שעל זה מורה אות הו”ו כמו שנבאר ב’ תצא ב’ לא יהיה כלי גבר על אשה אשר כפי המבואר בקורות ימי עולם ה’ הכלי זין חנית, והוא בתמונת אות ז’ ועל שמו נקראו כלי קרב ומלחמה.

### יהודה אתה יודוך אחיך, (מ”ט ח’)

ואמרו על זה (סוטה י”א ב’) אומה זו לחיה נמשלה, גור אריה יהודה, ישכר חמור גרם, דן גחש, נפתלי אילת שלוחה, בנימין זאב, (וב’ ברכה) מכנה את יוסף בשם בכור שור), וסיימו בזה בגמרא שם, דכתיב ב’ (מפורש) כתיב ב’ ודלא כתיב ב’ כתיב בכלל (יחזקאל י”ט ב’) מה אמך לביאה בין אריות דבצה, ועי”ש בגמרא בבאור ענין זה.

ויש להעיר למה אינו מביא לענין זה את הפסוק שבתורה הן עם כלביא יקום וכארי יתנשא (פ’ בלק כ”ג כ”ד) ופסוק זה מכון יותר לענין מהפסוק הנזכר ביחזקאל.

ואין לומר, שאינו רוצה להביא סמך מבלעם (שהוא האומר לשון זה) זה אינו, שהרי כמה דברים אנו למדים מלשוננו, כמו מלשוננו שאמר דם חללים ישחה (שם, שם) אנו למדין כמה דינים, ועוד מכמה לשונות שלו כפי שנפרס אי”ה במקומו ב’ בלק (כ”ד ה’), וגם אנו פותחים יום יום את תפלתנו בלשוננו שאמר מה טבו אליך יעקב (שם) ובמוסף לרה”ש אומרים בשבת ישראל, לא הטיב און ביעקב ולא ראה עמל בישראל ה’ אלהיו עמו ותורעת מלך בו, קבל את האמת ממי שאמר, וכן למדין כמה ענינים גדול אצלנו (קבל את האמת ממי שאמר, וכן אנו למדין כמה ענינים מדברי לבן, כמו „שלא תחת הצעירה לפני הבכירה” (ע’ תוס’ קרושין ג”ב א, ד”ה הלכתא) וכי אין מערבין שמחה בשמחה” (ירושלמי מ”ק פ”א ה”ז) ועוד, והתבאר אי”ה מזה ב’ בלק שם.

ומכל זה נשוב אל הערתנו הנזכרה, למה אינו מביא הפסוק עם כלביא יקום וכארי יתנשא, והוא מכון יותר מהפסוק דייחזקאל הנזכר, וצריך לומר, דעל כן מביא מיוחזקאל ולא מ’ בלק, משום דבפסוק

### נזיר אריה יהודה (מ"ט ט')

לדעת רש"י כונת לשון זה, שאמר לו, שעלית מחדש שחדתיך בטרף טורף יוסף. אבל באור זה קשה, שהרי לא מצינו בשום מקום שחדש יעקב את יהודה בזה. ואפילו אם נאמר חסד, הלא לא את יהודה לבד ה' לו לחסד כי אם את כל בניו. וגם לשון „עלית“ אינו מבואר ברחבה. ויותר ה' נכון לומר יצאת. ובכלל אין באור זה מובן. כי הלא כל עניני הפרשה הם עניני נבואה לעתיד. לדורות הבאים. כמו שאמר בתחלת דבריו. ואנידה לכם את אשר יקרא אתכם באחרית הימים. והיינו בדורות הבאים. ומא ענינו של חסד יוסף לכאן.

ולולא פירש"י הייתי אומר, דהכונה בלשון זה הוא על מאורע בעתיד. וכמו שבארנו סגנון הפרשה בכלל, ונאמר בלשון מליצי, כמו שנבאר. כי כידוע, המלך הראשון בישראל ה' שאל, וחוא ה' משבט בנימין ואחר שנדחה ממלוכה בא תחתיו דוד שהוא משבט יהודה, כמבואר בסוף מגילת דוד, ואלה תולדות פרץ (בן יהודה) פרץ חוליד. עד ויש חוליד את דוד (ויחסו של שאל לשבט בנימין מבואר בשמואל א', ט כ"א) וסבת דחוי של שאל ממלוכה ה' טרפו ברכוש עמלק שלקח משלו ולא התריסם, כמבואר בארוכה בענין זה בש"א (ט"ז). ורגו עליו ה' וחזירו ממלוכה ומסרה לדוד.

חזו שאמר יעקב כאן ברוח נבואה לעתיד, מטרף בני, שאל. שבא מבנימין. בסבת טרפו שלו (והלשון טרף הוא צידה, כמו טרף נתן ליראיה, תהלים ק"א ה') — מטרף זה — עלית אתה, כלומר, דוד שיצא ממך, עלית אתה למלוכה.

### מטרף בני עזית (מ"ט ט')

פירש"י (מתלמוד) אלו ראשי גליות שבבבל שרדו את העם בשבט עזי המלכות, עכ"ל. וכפי הנראה נסמכו דברים אלה על מה שמצינו שם שבט ביחס ממשלה, כמו שבט מושלים (ישעיה, י"ד ו'), שבט מלכותך (תהלים, מ"ה ו'). וזה נסמך על ההנחה התקיפה בשבט, וללשון הכתוב רעו עמך בשבטך (מייכה, ד יד).

ובזה יובן מה שמצינו בענין אחד השמות שבט ושופט באו בתלות זה תחת זה, בש"ב (ד ו') דברתי את אחד שבטי ישראל, ובענין זה בנתיבא (י"ז ו') דברתי את אחד שבטי ישראל, (לבד שהם מאותיות בומ"ף).

### לא יסור שבט מיהודה. (מ"ט ט').

במס' יומא כ"ז א' אמרו, לא משכחת צרפא מרבנן דמרתא אז משבט לוי

דיחזקאל בא הלשון בלא כ"ף הדמיון, כלביאה אך ישר בשם „לביאה“ אבל בפסוק דפ' בלק כתיב בכ"ף הדמיון „כארי“, „כלביא“, ושפוט הדבר, דשם בלא כ"ף הדמיון מורה יתר חוקף מאשר שם הבא בכ"ף הדמיון, וכמו בשפ"ש (א' ט"ו) ששיבא את הרעיה ביוסי עיניה אמר עניך יונים, היא כשתיארה פיו הוא, אמרה עניני כיונים, וטעם הדבר, כי הוא קרא לה כזה בפניה קרא ברבינו מופלג, עניך יונים, וזאת תיארה אותו שלא בפניו קראה לו ברבינו קרוב. כיונים.

וכן דרשו באגדות, ויהי העם כמתאוננים (פ' בהעלתך) כמתאוננים ולא מתאוננים, היו שרי יהודה כמשיגי גבול ולא משיגי גבול (חושע ה' י'), כי כפרה סודרת (שם, ד' ט"ז) כפרה ולא פרה סודרת, היתה כאלמנה ולא אלמנה (איכה א') ומפרש, כאשר שהלך בעלה למדינת הים ודעתו לחזור, דרך קשתו כאויב (שם כ"ד) ולא אויב ועוד כאלה.

וכן מצינו בלשון חז"ל, ביומא ל"ז א', כשהוא כותב רואה וכותב מה שהוא כותב בטבלא, ומשני, איפא, כמה שהוא כותב.

ובזה יתבאר דברי תוס' בכתובות נ"ד א' כמה שאמרו שם בגמרא ולית הלכתא ככל הני שמעתתי, כתבו דלא דוקא ככל.

ועל כל דבר זה יש להמליץ בלשון חז"ל „כל יתר כנסול דמי“, כלומר, כמו ניטול, כי כ"ף הנוסף בא להקטין הדבר.

הנה על כלל המאמר אמה זו כחיה נמשלה בגמרא שבת (מ"ט א') דמיון אחר, דמיון ליונה, ואמרו, מה יונה כנפיה מגינות עליה כך ישראל מצות מגינות עליהם, וכמבואר בסוטה (כ"א א') מצוה אגוני מגנא.

ובתוס' שם בענין זה הביאו ממדרש בזה הלשון, כל העופות כשהן יגיעין בוחזין על גבי סלע, ההיונה בשעה שהיא יגיעה פורחת בכנפי אחד ונוחה באחד, עכ"ל. ולא נתבאר לאיזה כוונה הביאו מדרש זה לכאן, כי הלא אינו שייך לענין הגנה.

ונראה דקשה להו מה שאמרו, מה יונה כנפיה מגינות עליה, שהרי באמת כל העופות הפורחות מגינות כנפיהן עליהן, ולמה תפס דוקא יונה, ולכן הביאו ממדרש, כי ליונה יש תכונה מיוחדת בזה שפורחת באחת ונוחה באחת.

ומה שנוגע תכונה זו לישראל ולמצות שנמשלו ליונה שהמצות מגינות עליהם כמו הכנפים ליונה, כמבואר, אפשר לומר, כי תכונה זו מן פורחת באחת ונוחה באחת מקבלת לה דקיי"ל (סוכה כ"ה א') העוסק במצוה פטור ממצוה אחרת, והיינו ששוק באחת ונוח באחת.

או משבט יששכר, ומסמך זה על פסוקים שונים. הקטשו, למה לא חשיב יתירה מחוקקי (תהלים ס"ה), ומשני, לאסוקא שמעתתא אליבא דהילכתא (נבאר זה בסמוך). ובתוס' הקשו, למה לא הביאו מפסוק שלפניו, ומחוקק מבין רגליו ותירצו בדוחק, ועיין מורש"א.

ועל דרך הפשט אפשר לפרש, דהוראה ומחוקק הם שני ענינים מיוחדים לעצמם, כי הוראה באה לשעה, על מקרה הבא לשעה דורש פתרון, ואין ללמד מהוראה זו קבע לדורות בענין כזה. יען כי לא כל הזמנים ולא כל הפרטים באותו ענין שווים, כי יש מקומות וזמנים שנהגים להחמיר ויש כאלה שנהגים להקל, ועל כן כתיב בשבט לוי יורו משפטך לעיבב (פ' ברכה) לשון הוראה, אבל מחוקק נקרא שמיסד דינים כללים לדורות עולם, ולשון מחוקק הוא מלשון חקק, וחק ענינו חקק עולם, ולכן אין להביא סמך להוראה לשעה מלשון מחוקק דכתיב ביהודה כן, ובתהלים, יען כי בעת שכתב הוראה לשעה אפשר שעוד יחקרו בה.

ובזה יתבאר הלשון בגמרא שהבאנו, לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא, דהכונה, כי הוראה הצריכה לשעתה בהכרח שהיא כהלכה, יען שאין מניחין בה כל שפס, משא"כ בהק לדורות, אפשר כי כשתבאר ההלכה למעשה עוד יחקרו בדבר.

ודע, כי כלל המאמר, לא משכת צורבא מרבנן דמורה אלא או מלוי או מישכר"ה הוא תמוה מאוד, שהרי כתר תורה חפשי לכל ישראל וכל דורצה ליקח יקח (יומא ע"ב ב').

אך הנאור הוא שאינו שולל כוח ההוראה מכלל ישראל, והכוונה היא במה שאמר, "צורבא מרבנן דמורה" ולא סתם "מורה", והוא עפ"י מש"כ המפרש לתענית (המייחס לרש"י ואינו לרש"י) דף ד' א', דהשם "צורבא מרבנן" ענינו, "בחור חורף", ואמר כאן, כי אעפ"י שבעל תואר כזה איננו עוד במעלת מורה, אך אם יקרה כזה הוא רק משבט לוי או ישכר, יען כי שבת לוי הוקדש כולו לתורה כמש"כ בו יורו משפטך וכו' ולא ה"ל לו דאגת אחרים מפני שנתפרנס ממעשרות ומשאר מתנות הלוים, וכן ישכר שכרו מוכן לפניו משותפתו עם זולתו שהוא יעסוק בתורה וזולתו במסחר ויפרנס אותו וצרכיו וה' יגיד לו מחצית שכר מלמדו.

ועפ"י האמור בבאור לשון מחוקק יתבאר הלשון, "מבין רגליו" (ומחוקק מבין רגליו) עפ"י מה שאמרו בסנהדרין (ה' א') דרמו על לימוד תורה צריכים, ופסע חרמו הוא, משום דלפנים ה"ל הנהגה בלמוד לתלמידים, כי הרב ח"י יושב על הספסל והתלמידים לפניו על הקרקע, וכמבואר בב"מ (פ"ד ב') כי חזו יתבי רבי שמעון בן גמליאל ורבי יהושע בן קרחה אפסולי

יתבי קמיהו רבי אליעזר ברבי שמעון ורבי ארעא וכו', ומה הלשון בסנהדרין י"ז ב', דן לפנייהם בקדש.

הלשון לא יסור שבט יתבאר (לכד הדרש שבמאמר הקודם) עפ"י דורות השם, "שבט" במקומות שונים במקרא מענין הנהגה תקיפה, כמו שכתבנו במאמר הקודם, והוא כי דרך הרב לעצור בתלמידיו על סדר למודם וכל ענינם וכמ"ש כתובות ק"ג ב', זרוק מרה בתלמידים, וכדומה מאמרים ממין זה, ולפי זה כל ענין פסוק זה מכוון לענין אחד, לענין הרבצת תורה לתלמידים בפקידות והשגחת הרב.

ולו יקחת עמים (מ"ט י')

דש"י מאריך הרבה עפ"י כללי הדקדוק לפרש המלה יקחת ממובן אסיפה שחת"י הכונה, ולו אפרש עמים.

ואמנם אפשר שזוהי מובן זה במלה זו בדרך פשוט, כי כידוע, אותיות שהן ממוצא אחד מתחלפות לפעמים, והלמד התיי"ר הם ממוצא אחד (רסלגית) מן הלשון, וכמו בתהלים (ב' ד') אספרה אל חק תחת את חק, ובירמיה (י' ב') אל דרך הגוים אל תלמדו חזת את דרך הגוים, ובא כאן יקחת חזת יקהל, קהלת עמים, ובלשון מליצי בא יקחת תחת קהלת.

לישועתך קויתי ה' (מ"ט י"ח)

עיי' ברש"י טעם שייכות לשון זה לכאן, ואפשר לומר משום דראא יעקב בנבואה את גבורת שמשון, (בספר שופטים) שבא משבט דן (כמבואר בסי' שופטים י"ג ב'), ואמר בזה, כי, גם אחרי כל גבורתו עליו לקות לישועת ה', וכאשר באמת כן ה', שהתפלל שמשון שיושיענו ה' כמבואר שם (ט"ז כ"ה) ויקרא שמשון אל ה'.

מאשר שמנה לחמו והוא יתן מעדני מלך (מ"ט כ')

אפשר לכיוון ענין מליצה זו עפ"י מה שידוע, כי לכל חבל אדמה יש תכונות שונות בכח תוצאת תבואתה: יש אדמה שתכונתה להוציא רק תבואת מיני לחם, דגן, חטים, שעורים וכדומה, ויש אדמה, שסגולתה להוציא פירות יקרים העולים על שלתן מלכים, וכמו בזמננו בארץ ישראל, בצרפת ואיסליא, וגם מפורש דבר זה בתלמוד (שבת פ"ה א'), אדמה זו לזיתים, אדמה זו לתאנים, לגפנים וכו'.

ואמר בזה, כי בחלקי של אשר תפול אדמה שמנה מתכונות גידולים שונים, מלחם ומשירות יקרים מעדני מלך.

נפתלי אילה שלוחה חנותן אמרי שפר (מ"ט כ"א)

והיגומה נפתלי בארעא טבא יתרמי עדבי (חלקו) ואחסנתרי (ירושתו) תהי מעבדא פירין יהון מודין ומברכין עליהון, עכ"ל. וכל דברים אלה מחסורי כאור.

ופרשנו בתורה תמימה עפ"י המשנה בברכות (מיד א'), הביאו מלית תחלה ופת עמו מברך על המליח ופטר את הפת. מפני שהפת טפלה לו. ופירי בגמרא, מי איכא מידי דהוי מלית עיקר ופת טפלה, ומשני, הא בפירות גיגוסר שנו ופירש"י, פירות גיגוסר, פירות ארץ ים כגרת חשובים מן הפת. ולכן מברכין עליהן מפני חשיבותם.

ודיעו בכמה מקומות בגמרא ובספרי, שים כגרת ופירות גיגוסר הדי בחלקו של נפתלי (ראה מגילת ו' א', ב"ק פ"א ב', ב"ב קכ"א א' וספרי פרשת דברים ומ"ר) ואם כן מבואר, שפירות אלה יהיו עיקר לברכה (ואף במקום פת), ומבוארים דברי התרגום.

כך כתבנו בתרת. וכעת נראה לפרש עוד עפ"י המבואר בספרי פ' ברכה וברש"י כאן. דעל כן מכונה נפתלי בשם אילה שלוחה. מפני שבקעת גיגוסר שהיא בחלקו קלה לבשל פירותיה קדם שארי מקומות, והדמיון לאילה הוא משום דהיא קלה ברגליה לבא למקום הנודע. ואם כן הלא יברכו על פירותיה (פירות גיגוסר) קדם שיברכו על פירות זולתה. וזו כונת התרגום ואחסנתרי תהי מעבדא פרי יהון מודין ומברכין עליהן, ומוטב על קדמות הזמן שיברכו עליהם. מקדם של פירות שבשאר מקומות.

ועוד נראה לפרש כונת התרגום. כי שם "אילה" אצפי שבציקרו הוא שם הנקבה מן מין איל, אך מפני שהיא רכה ועגונה היא חביבה על הבריות וכמ"ש בימא (כ"ט א'), מה אילה זו חביבה וכו', ונעשית למשל על כל דבר החביב, כמו אילת השחר (תהלים כ"ב א') שהוא רצוי וחיבב לעולם, וכן אילת אהבים (משלי ח'), והתניסין ברחוצו לכנות את אומת ישראל בשם החביבה הוא קורא אותם, "אילותי", (בפיוטים לשבתות שבין פסח לשבועות). ומתוך חביבותה היו משיבצים בה ביהוסי אהבה, כמו בשח"ש, השבעתי אתכם... באילות השדה.

הלשון "שלוחה" שבפסוק כאן אינו מענין משלוח ממקום ידוע. כי אם מענין משל לזרז ומתנה מאהבה, כמו במלכים א' (ט' ט"ז) ויתנה שלוחים לבחור ובמיכה (א' י"ד) לכן תנני שלוחים.

וזהו היא כונת התרגום כאן. נפתלי אילה שלוחה, מתנה טובה וחביבה, ולפיה חלק ארצו שנתל היא מתנה טובה, ומפרש מה הוא טובתה, פי

מעבדא פירין יהון מודין ומברכין עליהון, כי המקבל מתנה הוא מודה ומברך להנותן. וכל מי שיהנה ממנה יודה ויברך. והנה קבענו שני הבאורים בתרגום, והבואר יבחר.

בן פורת יוסף בן פורת עלי עין (מ"ט כ"א)

הלשון כפול, ודי ה' לומר בן פורת יוסף עלי עין. אך כבר בארנו כי מתכונת הנפש באדם, בעת שמדבר בחום לב, ברגש ובהתפעלות, או ברגשי אהבה מוסרית, דרכו לשנות חשם או הענין החביב לו או זה אשר מתרגש בו, פעם ושתים, ולפעמים גם יותר, כפי שנבאר.

כה מצינו בפ' בראשית (ר' כ"ג) ואמר למך לנשיה, עדה וצלה שמעון קולי נשי למך האזונה אמרתי — תחת הקיצור, עדה וצלה שמעון קולי.

ובכן למעלה בתחלת פרשה זו (פסוק ב') חקצנו ושמענו בני יעקב ושמענו אל ישראל איביכם. תחת חקצנו בני יעקב ושמענו אלי.

ובפרשה בשלח, בשירת הים (ט"ו ר') ימינך נאדרי בכח ימינך ה' תרעה אויב — תחת הקיצור, ימינך ה' נאדרי בכח, תרעה אויב.

ועוד שם (ט"ו) עד יעבור צמח ה' עד יעבור עם זו קנית — תחת עד יעבור צמח ה' עם זו קנית.

ובפ' שופטים (ח' ג') אנכי לה' אנכי אשירה — תחת אנכי לה' אשירה, ובתהלים (צ"ד ג') עד מתי רשעים ה' עד מתי רשעים יעלוזו — תחת עד מתי רשעים ה' יעלוזו.

ושם (כ"ט ד') קול ה' בכח קול ה' בהדר — תחת קול ה' בכח ובהדר, ועוד שם (ק"ח ט"ו) ימין ה' רוממה ימין ה' עושה חיל — תחת ימין ה' רוממה ועושה חיל.

ולפעמים תגיע התרגומות הנפש עד לבטוי משולש, כמו:

בירמיה (ו' ח') אל תבטחו אל דברי תשקר לומר, היכל ה', היכל ה', היכל ה' המה.

ושם (כ"ב כ"ט) ארץ ארץ ארץ שמעי דבר ה'.

וביחזקאל (כ"א ל"ב) עזה עזה אשימנה.

ולא רק באנשים, אך גם במלאכים התכונה כן, כמו בישע' (ו' ג') וקרא זה אל זה ואמר קדוש קדוש קדוש ה'.

ואמנם בנוגע לקריאה משולשת זו אפשר לומר כי בכונה מיוחדת באה, וענינה לכיוון להלשון והענין שבקדושה דסדרא, שבאו שם שלש פעמים

התואר קדוש, שלש מדריגות קדושה, כדמפרש, (א) קדיש בשמי מרומא, (ב) קדיש על ארעא (עובד גבורתי), (ג) קדיש לעלם (שהוא נצחי). ועל זה

מרמזת הקריאה המשולשת קדוש קדוש קדוש.

ובקריאת המלאך לאברהם לעבד דבר העקדה, קרא ברגש אברהם אברהם (פ' וירא, כ"ב י"א).

והקב"ה בעצמו קרא יעקב יעקב (פ' ויגש, מ"ו ב') וזה לרוב רגשי חבה, וכן משה משה (פ' שמות, ג' ד').

וכאן בפסוק שלפנינו, מרוב רגשי אהבת יעקב ליוסף דיבר בחום נפשו בהתעלות נפשו הביע מליצתו בלשון כפול בן סודת יוסף בן סודת עלי עין, תחת בן סודת יוסף עלי עין.

### בנות צעדה עלי שור (מ"ט כ"ב)

פירש"י, בנות מצרים היו צועדות על החומה להסתכל ביופיה, עכ"ל, ולא נתבאר מה שבה הוא ליוסף.

ויחזק לומר עפ"י מה שכתבו המקובלים, וכן גם חכמי הטבע, כי הסתכלות עמוקה מעין דע תוכל לתת חותמה על האיש שמסתכלין בו שיהי גם הוא גלוי באיזה ערך שהוא אל טבעו ואל תכונת נפשו של המסתכל בו, ובוה הי' כחן של בנות מדין אשר נשאן נפשו להמשיך את לבם של ישראל לעבודת פסעו (ס"פ בלק, כ"ה א-ג') והיו מכוונות להטביע מבטן בעומק ההסתכלות בפניהם של ישראל למסור להם את רגשותיהן לעבודה זרה (קירוב ענין זה להתגלות ענין היפנאטיזמוס בימינו), ובוה התעו אותם. ונבאר זה עוד איזה בהרחב באור בפרשה מסות בפסוק ונקרב את קרבן ה' לכפר על נפשותינו (ל"א ג'), ובארנו שם עפ"י מה שבארנו כאן את דברי רש"י שם שכתב על הלשון לכפר על נפשותינו — "לכפר על הרעור הלב של בנות מדין", ולכאורה הוא פלא, מה ענין הרעור הלב של בנות מדין לכפרה לישראל, אך לפי מה שבארנו אמנם בא הטאם של ישראל ע"י הרעור לבן של בנות מדין שמסרו הרעור לבן לע"ז לישראל ע"י עומק ההסתכלות בפניהם ובפניהם, כמש"כ, ועיי"ש עוד.

והנה כאן הי' יעקב מכין להגיד בשבחו של יוסף, שאעפ"י שכל כך נתאמצו בנות מצרים להסתכל בו בעומק העיניים, עד שעפ"י הטבע הי' בכח ההסתכלות לפעול עליו למחשבות רעות ומעשים רעים — אעפ"י כן נחזקו בצדקת נפשו ועמד בתומתו.

ועפ"י המבואר דיש כח בעין לפעול על האדם שמסתכלין בו — עפ"י יבואר מה שמסופר בשני חכמים, שהיו תוסרי נעלים והיו יושבין בשוקא דזונוה והכינו להם מנעלים, ומסופר בגמרא, כי הן, הזונוה, היו מסתכלות בהחכמים, חזם, החכמים, לא היו מרימין עיניהן נגדן, ואפשר לומר, כי תכלית הספור הוא להורות, כי אמנם יש בכח עמוק של העין לפעול על זה

שמסתכלין בו בעת שהעינים מוגשות אלה כנגד אלה, וחשו החכמים שמא יפגע מבטן זה כנגד זה, לכן נזהרו גם שלא להרים עיניהם ולהנצל מתקלת.

### בנות צעדה עלי שור (מ"ט כ"ב)

פירש"י, שכל אחת צעדה למקום שתוכל לראותו משם, עכ"ל, ומה שהכריז לרש"י לפרש כן אפשר לומר, משום דקשה לו הלשון צעדה, בלשון יחיד נגד השם בנות, בלשון רבים, והי' לו לומר צעדו, ברבים, ולכן מפרש שהצעדים לא היו שוים בכל הבנות, אך כל אחת השתדלה לצעוד באופן ובמקום שתוכל יותר לצמצם עליו ראייתה.

וכזה פרשנו כונת הלשון בפרשת תולדת (כ"ז כ"ט) בברכת יצחק ליעקב, שאמר אודריך ארור ומברכך ברוך, שלפי משפט הלשון הי' צריך לומר אודריך (יהיו) ארורים ומברכין (יהיו) ברכים.

אך הכוונה, שכל אחד יהי' ארור בעוד הקלה שיקלל הוא, אם רב אם מעט, אם קשה, אם רפה, וכן בברכה, יתברך כל אחד בערך הברכה שיברך הוא.

ואמנם על האמת, כך הוא מדרך הלשון, הוא חזון נפרץ במקרא, שיבא הפעל בלשון יחיד גם אחר השם הבא ברבים, כמו כאן השם ברבים — בנות — והפעל ביחיד — צעדה.

כה מצינו בפרשה משפטים (כ"א ד') האשה וילדה תהיה לאדוניה — תחת ידיו.

וביהושע (ב' ד') ותקח האשה את שני האנשים ותצפנו — תחת ותצפנו, ובשמואל א' (ד' ט"ו) ועיניו קמה — תחת קמו, וכן בתרגום שם ועיניו קמה, ועיי"ש ברד"ק.

ובמלכים ב' (י"ט י"ד) ויקח חזקיהו את הספרים ויפרששו — תחת ויפרשו.

ובישעיה (ב' י"ח) האלילים כליל יחלף — תחת יחלפו, ושם (נ"ט י"ב) וחטאותינו נתנה בנו — תחת ענו.

ובירמיה (מ"ח מ"א) נלכדה הקריות המצודות נתפשה — תחת נלכדה נתפשה.

וביהושע (ד' י"א) זנות יין ותירש יקח לב — תחת יקחו.

וביואל (א' כ') בהמות שדה תערג — תחת תערגנה.

ובתהלים (ל"ז ל"א) לא תמצד אשוריו — תחת לא ימצעדו, וכפירש"י שם, לא יחליקו צעדיה.

ובמשלי (י"ד א') חכמות נשים בנתה ביתה — תחת בנו ביתן.  
 ושם (כ"ז ט') שמן וקטורת ישמה לב — תחת ישמחו, ועוד שם  
 (כ"ח א') וצדיקים כספיר יבטח — תחת יבטחו.

ובקהלת (י' א') זכובי מות יבאיש — תחת יבאישו  
 ובריה"ב (א' י"ב) החכמה והמדע נתון לך — תחת נתונים. ועוד הרבה.  
 אכן אפשר לומר, דגם באלה הפעלים שנחשבו גם כן הכונה לפי ערך  
 הפעולה שבכל אחד מהם, וכמו שפירש"י כאן, ותהי הכונה, שכל אחד  
 מהשמות יפעלו לעשות כפי כחו. למשל וענינו קמה, כל ענין קמה בערך  
 בריאותה, בערך חזקה או רפה. וכן זנות יין ותירוש יקח לב, זנות לעצמה,  
 בכח שלה, יין לפי כחו שלו ותירוש לפי ערך חכמות נשים בנתה  
 ביתה — כל אשה חכמה תבנה ביתה לפי ערך חכמתה. ובערך זה אפשר  
 לכוין בכל (אר ברוב) הפעלים שנחשבו.

וכנגד זה מצינו לפעמים, כי בתקדם הפעל להשם יבא הפעל ביחוד  
 והשמות שאחריו — ברבים.

כמו בפרשה ויגש (מ"ז ג') רעה צאן עבדיך — תחת רעי (בסמיכות  
 להשם עבדיך, ברבים).  
 ועוד שם (י"ג) ותלה ארץ מצרים וארץ כנען מפני הרעב —  
 תחת ותלאינה.

ובפרשה שמות (ד' י') ויבא משה אהרן אל פרעה — תחת ויבאו.  
 ובסוף פרשה בשלח (י"ז י"ב) ויהי ידיו אמונה — תחת ותהינה.  
 ובסוף פרשה בהעלתך (י"ב א') ותדבר מרים ואהרן — תחת וידברו.  
 ובפ' פנחס (כ"ז י"ט) וימת ער ועוגן — תחת וימותו. ושם (שם ס"א)  
 דימת נדב ואביהוא — תחת וימותו.

ובס' שופטים (ה' א') ותשר דבורת וברק — תחת וישורו.  
 ובמלכים א' (י"ז ס"ז) ותאכל היא והוא — תחת ויאכלו (ועיי"ש בדרך).  
 ובאסתר (ב' כ"א) קצף בנותו ותרש — תחת קצפו.

ושם (ט' כ"א) ותכתב אסתר המלכה ומרדכי — תחת ויכתבו.  
 ועוד שם (שם ל"א) קים עליהם מרדכי היהודי ואסתר המלכה —  
 תחת קיימו.

וכן בתהלים (ל"ח י"א) אהר עיני גם הם אין אתי תחת גם הוא.  
 ועוד הרבה. ואפשר לומר, כי גם בסגנון זה הסעם לפי ערך הפעולות  
 שבכל אחד מהשמות, כפי שבארנו.

**פואל אביך ויעזרך ואת שדי ויברכך (מ"ט כ"ח)**

הלשון ואת שדי אינו מבוואר. ואפשר לברר אותו ע"י הכתוב בתהלים  
 (ס' י"ט) כי לא לנצח יסבה אביך תקות עניים תאבד לעד, כי המלך  
 „לא" מן לא לנצח, תשמש גם להמלה תאבד, וכמו שכתוב תקות עניים לא  
 תאבד לעד, וכן במשלי (ל' ג') ולא למדתי חכמה, דעת קדושים אדע, כי  
 המלה „ולא" אשר אצל למדתי חכמה תשמש גם להמאמר ודעת קדושים  
 אדע, וכמו ודעת קדושים לא אדע, ובישעיה (מ"ב ח') וכבדתי לאחר לא  
 אדע, ותהלתי לפסילים — תחת ולא תהלתי לפסילים.

וכן יתבאר באיוב (כ"ח י"ז) לא יערכנה זרב וזכוכית מוסב על החכמה  
 ותמורתה כלי פז, והבאר קשה, מה ענין תמורתה השווית, כי אמנם תערך  
 ערך כלי פז לערך החכמה, אך המלה „לא" (מן לא יערכנו) תשמש גם  
 לחמלה „ותמורתה" וכאומר, לא יערכנה זרב וזכוכית (יקרה) מעין הברזלית.  
 ולא תמורתה כלי פז, כלומר, ואפילו כלי פז לא ימירנה.

ובתהלים (קמ"ד ו') מה לך הים כי תנוס הירדן תסוב לאחור, תהרים  
 תרקדו כאלים גבעות כבני צאן — תחת מה לך הים כי תנוס, מה לך  
 הירדן, כי תסוב לאחור, מה לכם תהרים כי תרקדו כאלים ומה לכם גבעות  
 כי תרקדו כבני צאן. וזה הוא, מפני שמלות השאלה „מה לך" אשר אצל הים  
 יסובו אל כל חשמות שאחריה, אל הירדן, אל תהרים ואל הגבעות (ברבים,  
 מה לכם) וכן המלה „כ"י" כי תסוב, כי תרקדו.

וכן הרבה במקרא, וגם כאן בספסוף שלפנינו, המ"ם מן „מאל" משמש  
 גם להמלה „ואת", וכמו שכתוב ומאת שדי ויברכך.

וגם אפשר לפרש תכונת הלשון „ואת שדי" עפ"י מה שכתב רש"י  
 בפרשה בחקותי (כ"ז ל"ז), דמרדך אות המ"ם להשמש לפעמים. וכן נמצא  
 כמה פעמים במקרא, כמו בשופטים (ח' י"ד) מני אפרים — תחת ממני, וכן  
 באיוב (ס"ז ו') מה מני יחלך — תחת מה ממני יחלך, ובריה"ב (כ"ז ה')  
 המבין בראות האלהים — תחת במראות, ובס"פ מקץ (מ"ד ד') הם יצאו את  
 העיר — תחת מאת העיר, וכן בפרשה וארא (ט' כ"ט) כצאתי את העיר —  
 תחת מאת העיר.

וכן בהשמות מורד, מועד, מוקש — יבאו לפעמים בהשמות הממ"ן,  
 כמו אל ירך לבבכם (פ' שופטים, כ' ג') ונתעדי לך (פ' תרומה, כ"ה ב') —  
 תחת ימרד, ונמערדתי, ובתהלים (צ"א ג') מפח יקוש — תחת ימקוש.  
 וקירוב לומר, שאל זה חכלל כוונת חז"ל בדרשתם על הפסוק דפרשה  
 בשלח (ס"ו י"א) מי מכימה באלים ח' כמו מי כמדך באלמים, שרואה ושוחק



(גיטין נ"ז ב'), ולא נתבאר איך ראו לדרוש מן אלים כמו אלים, אך דעתם לדרוש כמו שנשפט המים ממלה באלים.

והנה אחד כל זה קרוב לומר בפשיטות דגם כאן במלה "ואת" נשפט המים — תחת ומאת.

ועיין בתרגום פסוק האב, על הלשון ברכות אביך גברו על ברכות חורי, כתב, ברכתא דאבך יתוספון על ברכתא דילי בריכו אבהתי וכו', והנה הלשון דילי בריכו אינו דבוק ואינו מובן, ונראה דהמלה "דילי" צריה לחלק לשתיים די-לי, כלומר על ברכתא אשר לי בריכו, והמלה "די" היא במקום "אשר" בעברית, ויהי המשכו, על ברכתא אשר בריכו לי אבותי.

#### ברכת שדים ורחם (מ"ט כ"ה)

הנה ברכת רחם קודם לברכת שדים, כי החולדה קודם להנקה, והי' לו לומר להיפך, ברכת רחם ושדים, וכמו בהושע (י י"ד) רחם משל ושדים צמוקים, ואמנם למעלה בפרשה בראשית (ג' ט"ז) בפסוק הרבה ארבה עצבונך והרונך בארנו שכן סגנון הלשון, עי"ש.

וגם י"ל, כי בלא ברכת שדים אין ברכת רחם ברכה.

#### ויברך אותם (מ"ט כ"ח)

פירש"י, יכול שלא ברך לשמעון וללוי, תלמוד לומר, ויברך אותם, כלם במשמע, ע"כ. וכונת הדברים, "יכול שלא ברך לשמעון וללוי" הוא מפני שזכר להם לשון קללה, ארור אפס כי עז (ו' פ').

ולא אדע למה צריך לזה, שברכתם כלולת בלשון ויברך אותם, והלא בכלל אפשר לחשב לברכה לשון זה שאמר להם כי בעת שסר מאדם כעסו הוא נוח ורצוי, ובקללו את כעסו העביר אותו מהם.

וכעין זה מצינו במס' ברכות (ח' א') כי רבי ישמעאל בן אלישע נתבקש שיברך, וברך בלשון זה, יהי רצון שיכבשו רחמיה את כעסך, והנה קודא ליה ברכה.

וגם עפ"י הסברא לבד אפשר לחשב את קללת מרת הכעס לברכה, כלומר, אם ע"י קללתה תפוג ותתבער, והוא עפ"י המאמר הידוע כל הכועס כאלו עובר ע"י, ואם כן בהעדרה, ואף כי ע"י קללה, תבא הצלה מעבירת בדוגמת ע"י, ואם כן בודאי ברכה היא.\*

\* המאמר הזה, כל הכועס כאלו עובר ע"י, רגיל בספרים ובעל מה בלא התנלות מקורו, ותושבים שנמצא בספרות התלמודית, אבל אין הדבר כן, ומציאותו הוא בוודא פרשה בראשית דף כ"ז ריש ע"ב, ובתלמוד נמצא בענין זה רק הלשון

ואמנם בכלל צריך באור, איך אפשר לגנות כל כך מרת הכעס, אחרי שמצינו ענינה בגדולי ישראל מאז ומעולם, ואיהו פעמים מצינו בתורה ויקצוף משה (בפרשיות בשלח, שמיני ומסות) ודוד המלך אמר, עששה מכעס עיני (תהלים ר'). ויותר מזה מצינו כמה פעמים מדה זו כביכול בהקב"ה עצמו, כמו יצא הקצף מלפני ה' (פ' קרח), ויקצוף וישבע (דברים), כעסונו בהבליהם (האינון) דוד המלך התפלל והפך כעסך עמנו (תהלים פ"ה), ועוד הרבה, וגם הכתוב אומר ברב חכמה רב כעס (קהלת א' י"ח), ויותר מזה, מצינו שלמען הטיל אימה על בני בית שיהיו דבריו נשמעים להם מותר לכתחילה להשתמש במדת הכעס (שבת ק"ה ב').

וכן מצינו לאחר החכמים שצות הנהגה לבנו ואמר לה, זרוק מרת בתלמידים (כתובות ק"ג ב'), ומתבאר ביריד סימן רמ"ז סעיף י"א בזה הלשון, אם ניכר להרב שהתלמידים מתרשלים בלמדו ולפסך אינם מבינים מה שמלמד להם חייב לכעוס עליהם וכו' (ומה שאמרו באבות ולא הקפדן מלמד — הוא רק אם אין התלמידים מבינים מפני עומק הענין או מפני

הקודע בגדים ושובר כלים בחמתו יהא בעיניך כאלו עובר ע"י (שבת ק"ה ב'), ואחשב, כי המאמר, שבוהר נסמך על דברי התלמוד בזה, ורק בא בקיצור, וטעם יחס פרעות כואת מקריעת בגדים ומשבירת כלים לעון ע"י לא נתבאר, ואפשר לומר, משום דמדון תורה אסור להחל ולהשתית כל דבר שהעולם צריך לה, כפי שידוע האיסור הכולל בזה בלאו דבל השתיית.

והיפך מזה דרכי האלילים וחוקיותיהם, שהם מחבילים עצמם ושורפים שרשם על הפתים ומעבירים את בניהם למולך לשרשים כמבואר הכל בתורה (פ' קדושים וראה), ושורפים בגדים וכלים של חמת (ובישראל חותר זה רק על המלכים מפני כבודם שלא ישתמשו אחרים בהם, ולכן חותר לשרוף רק בגדיהם וכלי תשמישם, ולא חוק מזה, עיין במס' ע"י י"א א'), ואם כן יש בענין קריעת בגדים ושבירת כלים מעין ע"י.

ואמנם פשוט הדבר, דהלשון כאלו עובר ע"י (בהמאמרם כל הכועס והקודע בגדים ושובר כלים בחמתו) אינם שיווי משכסו, ובא רק על צד ההשלמה והציור לגנות מדת הכעס, הלשון, "כאלו לא דוקא, ומצינו לשון זה (כאלו) שיתפדש בהכרח בסגנון הפרשה וציור, ולא בדמיון פשוט, והוא בפרקי אבות במשנה (סוף פרק ה'), בן מאה כאלו מה, והוא אפשר לחשוב ממש כמה, באופן שתאא אשחו אלפנה ובניו יתושים לכל דיניהם, וזה לא ניתן להאמר, אך הוא ציור על קושי ופשא תתיים לבן מאה שנה, ולא יותר.

קוצר דעתם שאו אסור לו להקפיד רק לחזור ולהבינם). והנה מכל המבואר קשה איך אפשר לגנות כל כך מדה הכנס. בלא כל יוצאי.

אך אפשר לבאר הדבר, כי באמת מדה הכנס טבעית היא בכל אדם, ואפילו בגדול שבגדולים, ככל מדות הטבעיות, אך ההבדל הוא בזה בין אדם לאדם, כי מי ששולט בעצמו בדעת ובחכמה מתנחם תיכף לכנסו ומשתדל להחליש ארסו, וזה מעט כעס יחליש ויעבור כולו.

אבל מי שמרשה לו לעמוד בכעסו ואינו משתדל לעזבו, זו היא אמנם מדה רעה ומגונה. (\*\*)

וזה אפשר למצוא סמך (ואולי עוד יותר מסמך) בלשון הפסוק בקהלת (ד' י"ח) כי כעס בחיק כסילים ינות, והלשון "ינות" אינו מבואר המכוון בו, אך לפי מה שבארנו, דאעפ"י שמדת הכנס טבעית היא בכל אדם, אך החכם משתדל לגרשה ולעזובה, ולא כן הכסיל. הוא כשכעסו שמור אותו הכעס בכל תומו, וזו היא כונת הלשון כעס בחיק כסילים ינות, כלומר, הכסיל ממציא לו להכעס מנות וקיום ברוחו ובנפשו כמו בחיק, לא יעזובנו ולא יטשנו.

וגם אפשר לפרש עפ"י זה מה שמצינו בהרבה מקומות בתלמוד שהיו קוראים להבבלאים בבליא טפשי (פסחים ל"ד ב', ביצה ט"ז א', ועוד), ולא נתבאר טעם הכינוי הזה.

אך הנה אמרו בגדרים (כ"ב א') שהפסוק בתוכחה דפרשה תבא, ונתן ה' לך לב רגז נתקיים בבני בבל, שהם תמיד מלאי רגז וכעס. ועוד אמרו שם (ע"ב) כל הכעס מוסיף טפשות, וא"כ מכון התואר טפשי להבבלים מפני רגזונם וכעסם התמידי.

(\*) הנה פרשנו כאן המאמר "זרוק מרה בתלמידים" עפ"י באור הפוסקים, כמבאר, אבל בשאנו לעצמנו נחשב כי אפשר לפרשו אדרבה בסגנון נוח וקל, והוא ע"פ המבואר במס' ברכות (ס"א רע"ב) בטבע האברים הפנימיים באדם, שהכבד הוא מטבעו רגזן וכעסן (יתכן מפני שהוא כולו דם ודרך הדם להתגנש) והמרה (הדבוקה להכבד) כשמרגשת שהכבד כועס וזרקת בו טיפה, ובוה יונת מתהדרגשותו.

וזה היתה כונת מאמר החכם "זרוק מרה בתלמידים", כלומר, שאמר לו: שאם תרגיש בד רוח כעס על תלמידך שתתדל להתאפק ולהשוב להניח למרה לזרוק טיפה ביסוד גורם הכעס. הכבד, ונתנה מעכסר. וזהו ע"ד מליצה ולשון חכמים.

(\*\*) וכעין רמז וסימן להמדה הטובה מעזיבת הכנס תיכף לבואו אפשר להסמיק על הלשון בתורה בס"פ בתעלת, ויהי אף ה' בם וילך, כלומר, שהתורן אף חלק מיד ולא שחתא.

ועל המאמר שם בגמרא כל הכעס מוסיף טפשות מובא רא"י מפ' כי כעס בחיק כסילים ינות ומפ' וכסיל יפרוש אולת (משלי י"ג) ולא נתבאר מאין מוכח תוספת טפשות, דיילא הוא פורש סכלות ועומד בה. ולא אדע למה לא סמכו זה על לשון הפסוק בקהלת (ב' י"ד) והכסיל בחושך חולך, כלומר חולך הוא בסכלותו ואינו עומד במדרגה אחת, והיינו שהולך ומוסיף.

**איש אשר כבדו ברח אותם (מ"ט כ"ח)**

לא נתבאר ענינו של הלשון כבדו. ואפשר לבאר, משום דהשם "ברכה" יכיל שני ענינים, האחד שבח והודאה, כמו כל ברכות הנהנין ואשר בנוסח התפלות, והשני — רצון, בקשה, רגשי לב לטובה (וויגשן). כמו ויברכו את ריבקה ויאמרו לה אחותנו את היי לאלפי רבבה (פ' חיי, כ"ד ט'), וביצחק ויברכוהו... ויתן לך האלהים מטל השמים (פ' תולדות).

וכן בענין ברכתיו של יעקב, ככל אב היודע את טבעי בניו, כל אחד בשלו, ידע יעקב את טבע כל אחד, וברך אותו כפי טבעו, כלומר, כפי משאלות לבו. ויהי באור הלשון איש כבדו ברח אותם, שברך לכל אחד כפי שידע משאלותיו ומשאת נפשו.

**ויכבו אותו מצרים שבעים יום (נ' ג')**

עין ברש"י בטעם המספר שבעים יום, ואפשר עוד לומר, משום דמצינו למספר עשרה שהוא חשוב ויקר, כמו עשרת הדברות, ובשמואל א' (א') טוב מעשרה בנים, ובקהלת (ד') עשרה שליטים, ועוד.

ולכן כלפי שבעת ימי האבילות עששה יוסף (פסוק י') וידעו ממנה זה בכלל, הוסיפו הם על כל יום עד עשרה ימים, ועלו בסה"כ שבעים. ובוה חשבו לחלק כבוד ליעקב.

וטעם שבישראל נהגים שבעה ימים, הוא מפני שהם כנגד שמתת ימי התג, כמש"כ (עמוס ח') והספתי חגיכם לאבל, ועידישו בגמרא (מ"ק כ' א') מה חג שבעה אף אבילות שבעה, וכן נאמר בשופטים (י"ד) ותבקע עליו שבעת הימים אשר היה להם המשטה.

וטעם מספר שבעת ימים בזה ובזה בארנו בארוכה למעלה בפ' נק בפסוק ויהי לשבעת הימים.

**יערבו ימי בכיותי (ג' ד')**

ובמשה כתיב (ס"פ ברכה, ל"ד ח') ויתמו ימי אבל משה, וההבדל בין

יתבאר עפ"י הכתוב ביונה (ג' ח') ויתכסו שקים האדם והבהמה, ומבואר, דלבישה כזו על הבהמה הוא מין אבל כבר, וכמו שנוהגין היום בהליות מלכים ושרים.

ויראו אחי יוסף כי מת אביהם (ג' ט"ו)

עיין רש"י בשם מדרש, ועל דרך הפשט אפשר לפרש ויראו לא מענין ראית עינים כי אם ממובן מורא ופחד, והבאור הוא, כי ידעו מדברי עשו שאמר יקרבו ימי אבל אבי ואחרגה את יעקב אחי (תולדות), והיינו שבחיי יצחק לא רצה לצערו במעשה זה, כך חשבו האחים שבחיי יעקב לא רצה יוסף להרע להם כדי שלא יצטער, אבל עתה כי מת היו יראים פן יתחשב עמהם על מעשיהם. ולפי זה מדויק הלשון שאמר להם אל תידאו (פסוק י"ט).

ומצינו שרש ירא בשני יוד"ן גם ביוד אחד, ובמקום דכתיב בירד אחד בא לתוכו דגש כמו כאן, וכנודע בא הדגש למלא אות כפל.

אביך צוה לפני מותו (ג' ט"ז)

מכאן שמכיוון חז"ל (יבמות ס"ה ב') דמותר לשנות מפני השלום, ופירש"י, יעקב לא צוה אלא הם אמרו משמו למען השלום. ולכאורה אין הכרח מזה שאל צוה, כי אפשר שצוה, רק התורה לא ספרה זאת, כאשר יש כמה ענינים בתורה שנדע אותם ע"י ספור מן הצד, והתורה עצמה לא ספרה זה (ראו למשל בר"פ דברים שסיפר משה הרבה ענינים על המרגלים, ובמקומם ב' שלח אינם, וכן ב' ואתחנן שסיפר משצין מתן תורה, שלא באו במקומם ב' יתרו).

אך י"ל מדתלה הכתוב דבריהם אלה אביך צוה וגו' במה שראו במיתתו של יעקב, ופירש"י שהרגישו בריסון יחוסו של יוסף אליהם, ואם ה' יעקב מצוה כן, לא ה' להכתוב לתלות דבריהם אלה במה שראו וחשו, אך מפני מצוה לקיים דברי המת, אלא ודאי הגידו זאת מלבם, למען השלום.

דע שפ"י זה שומרת לשנות מפני השלום אפשר לפרש כונת הכתוב בוכריה (ח' י"ט) והאמת השלום אהבו, ולכאורה אינו מבואר מה יחס שתי המדות האלה זו לזו, אך הכונה, דאף שמצוה לאהוב את האמת, אך זה הוא רק בזמן שלא יפרע את השלום, אבל אם יסבב את מניעת השלום תמצע פסגה, מן האמת, וכמבואר.

הלשונות "עבר" ו"תם", כפי המתבאר מכמה פסוקים, כי "עבר" ענינו העברה רק לזמן, אבל עוד ישוב הדבר להמצא, וכמו הסתו עבר (שה"ש, ב' י"א), שענינו עתה עבר, אבל לשנה תבאה ישוב, וכן חלף רוח ויעבור (חבקוק, א' י"א) שעתה עבר, אבל אפשר שישבו, ובישעיה (כ"ז ב') עד יעבר זעם, ואפשר שישבו מחדר.

ולא כן הפעל "תם" מורה כליון שלם ונצחי להדבר, כמו האם תמנו לגוע (פ' קרח, י"ז כ"ח), והגוע (המת) לא ישוב לחיות, וכן תמו כל הגוי להמול (יהושע, ד' א'), ודבר המילה לא יתחדש עוד בנמולים, וכן חמו נכרתו (שם, ג' ט"ז), ועוד.

והנה במיתת משה, אחרי שהניח אחריו את יהושע וסמך ידיו עליו, וכתיב שם, בענין מיתת משה, ויהושע מלא רוח חכמה וישמענו אליו בני ישראל (ל"ד ט'), לכן אחר שבכו ישראל עליו שלשים יום (שם ח') לא חי להם סבה לשוב לבכות עליו, ולכן כתיב ויתמו ימי בכי אבל משה, ואלה הימים לא ישובו עוד.

אבל ביעקב, שכפי המתבאר בפרשה כאן, שדאגו בניו מאוד פן לאחר מיתת אביהם ינקום יוסף מהם, כמו שאמרו "והשב ישיב לנו את כל הרעה אשר גמלנו אותך" (פסוק ט"ז), וגם הלכו "ונפלו לפניו ויאמרו הננו לך לעבדים" (פסוק י"ח), ולא ידעו עוד גורלם בחיים, לכן לא תמו עוד ימי הבכיה על מיתת יעקב, כי אם עברו לשעה, וה' אפשר שישבו, ולכן כתיב רק ויעברו ימי בכיתו, ולא ויתמו, כמו במשה, וכפי שנתבאר.

וידבר יוסף אל בית פרעה לאמר אם נא מצאתי חן בעיניכם דברו נא כאזני פרעה לאמר אבי השביעני וגו' (ג' ד')

לא נתבאר למה מסר הבקשה הזאת ע"י שלוחים ולא ביקש בעצמו לפרעה, ואפשר לומר עפ"י מה שאמרו במכות (י' ב') הרבה שלוחים עושים ופירש"י, דבר שלא נעשה ע"י האדם בעצמו נעשה ומתקבל ע"י שלוחים, עכ"ל. והוא ה' רוצה להיות בטוח במלוי בקשה זו, לכן פנה אליו ע"י שלוחים.

וכזה יתפרש ב' חיי, שביקש אברהם מבני חת שידברו עבורו לעפרון על דבר מכירת מערת המכפלה, כמו שאמר שם להם ופגעו לי בעפרון, ושם בארנו טעם יתרון הבטחון בבקשה ע"י שליח מאשר ע"י עצמו.

וואמרו אבל כבר זה למצרים (ג' י"א)

ואמרו בגמרא דטוטה (י"ג א') אבל כבר אפילו סוסים וחמורים, ע"כ. חז"ל